



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE



UNIVERSITÉ  
**PARIS  
DESCARTES**

TESI DI PERFEZIONAMENTO IN FILOSOFIA

# **UCCIDERE IL TIRANNO.**

## **Tirannicidio e resistenza in Inghilterra tra Cinquecento e Seicento**

RELATORI:

Prof. Michele Ciliberto

Prof. Yves Charles Zarka

CANDIDATO:

Francesca Pirola



**UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES**

École Doctorale Sciences Humaines et Sociales :  
Cultures, individus, sociétés (ED 180)

**Tuer le tyran. Tyrannicide et résistance en Angleterre  
XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles**

THÈSE DE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE EN COTUTELLE

Dirigée par le Professeur Yves Charles Zarka et  
par le Professeur Michele Ciliberto

Présentée par

**FRANCESCA PIROLA**

**Membres du Jury :**

**Pr. Simonetta Bassi**, Professeur à l'Università di Pisa, Rapporteur.

**Pr. Michele Ciliberto**, Professeur à la Scuola Normale Superiore di Pisa, Directeur.

**Pr. Raffaella Santi**, Professeur à l'Università degli Studi di Urbino.

**Pr. Elisabetta Scapparone**, Professeur à l'Università di Bologna.

**Pr. Mario Turchetti**, Professeur émérite à l'Université de Fribourg, Rapporteur.

**Pr. Yves Charles Zarka**, Professeur à l'Université Paris Descartes, Directeur.



## INDICE

# UCCIDERE IL TIRANNO. TIRANNICIDIO E RESISTENZA IN INGHILTERRA TRA CINQUECENTO E SEICENTO.

Abstract	1
Résumé	2
 <b>Introduzione</b>	 3
 <b>SEZIONE PRIMA. Tra John Milton e Thomas Hobbes. Il tirannicidio in Inghilterra a metà Seicento.</b>	
 <b>CAPITOLO 1. Carlo I Stuart: morte di un tiranno?</b>	
1. La sentenza di condanna a morte di Carlo I Stuart	15
1.1. Carlo I Stuart a processo	22
2. <i>Eikon Basilike</i> : l'autoritratto del re	32
3. L' <i>Eikonoklastes</i> di John Milton	42
 <b>CAPITOLO 2. Tirannide e resistenza nel pensiero politico di John Milton</b>	
1. <i>The Tenure of Kings and Magistrates</i>	53
1.1. La polemica con i presbiteriani	54
1.2. L'origine della società e la sovranità del popolo	58
1.3. Il tiranno e il diritto di resistenza	61
2. Milton contro Saumaise	73
2.1. Il potere sovrano secondo Saumaise e Milton	76
2.2. Saumaise e Milton sulla morte di Carlo I	92
 <b>CAPITOLO 3. Tirannicidio, resistenza e guerra civile in Thomas Hobbes</b>	
1. Il tiranno e il tirannicidio nelle opere politiche di Hobbes	101
2. Il diritto di resistenza dell'individuo e della collettività	113
2.1. Il diritto di resistenza individuale	114
2.2. Il diritto di resistenza in forma collettiva	119

3. <i>Behemoth</i> . Hobbes interprete della guerra civile inglese	125
3.1. Seduttori e corruttori del popolo	127
3.2. Ignoranza di molti, ambizione di pochi. Le cause della ribellione	134
3.3. La critica del governo misto	148
3.4. Il complesso rapporto tra re e Parlamento	155
<b>CAPITOLO 4. Milton e Hobbes a confronto</b>	161
1. Le cause della guerra civile inglese	162
2. Il processo a Carlo I nel giudizio di Milton e Hobbes	174
2.1. Il processo e la condanna del sovrano: la posizione di Milton	174
2.2. Processare e condannare un sovrano: il commento di Hobbes	180
3. Re e tiranno in Milton e Hobbes	189
 <b>SEZIONE SECONDA. Dalla disobbedienza alla resistenza. Il tirannicidio nei «monarcomachi britannici»</b>	
1. Pensare la resistenza dopo la Riforma protestante: la <i>Confessione di Magdeburgo</i> (1550)	211
2. I «monarcomachi»	216
2.1. I «monarcomachi britannici»: gli esuli mariani e George Buchanan	218
<b>CAPITOLO 5. Tirannide e resistenza in John Ponet</b>	
1. John Ponet	227
2. <i>A Shorte Treatise of Politike Power</i> : origine e limiti del potere politico	228
3. Tiranni e diritto di resistenza nello <i>Shorte Treatise</i>	246
3.1. Definire un tiranno	247
3.2. Resistere al tiranno	250
3.3. I modelli di resistenza	258
3.4. L'esortazione all'Inghilterra	263
<b>CAPITOLO 6. «Vera obbedienza» e resistenza in Christopher Goodman</b>	
1. Christopher Goodman	267
2. <i>How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects</i>	269
2.1. La vera obbedienza. Reinterpretare l' <i>Epistola di San Paolo ai Romani</i>	273
2.2. Christopher Goodman contro Maria Tudor	278
3. Diritto di resistenza e modelli biblici	284
3.1. I magistrati inferiori: doveri e responsabilità	284
3.2. Punire i sovrani malvagi	289
3.3. I modelli di resistenza	296
3.4. L'esortazione all'Inghilterra	301
<b>CAPITOLO 7. Tirannide e idolatria in John Knox</b>	
1. John Knox	307
2. <i>The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women</i>	308
2.1. La critica al governo delle donne	309
2.2. Diritto di resistenza	320
3. Idolatria e tirannide in Scozia	331

3.1. <i>A Letter to Lady Mary, Regent of Scotland</i>	332
3.2. <i>The Appellation to the Nobility and the Estates of Scotland</i>	336
3.3. <i>The Letter to the Commonalty of Scotland</i>	345
<b>CAPITOLO 8. Re e tiranno in George Buchanan</b>	
1. George Buchanan	349
2. <i>De jure regni apud Scotos</i>	350
2.1. L'origine della società e il potere regale	357
2.2. La descrizione del tiranno	365
2.3. La punizione dei tiranni e il diritto di resistenza	371
2.4. L'elogio della Scozia e il modello del «rex stoicus»	386
<b>CONCLUSIONI</b>	
1. <i>Resistance pamphlets</i> a confronto	393
1.1. I monarcomachi britannici: Ponet, Goodman e Knox	394
1.2. Uniti nella condanna: gli esuli mariani e George Buchanan	402
2. I monarcomachi britannici nel pensiero di John Milton	409
2.1. Le fonti protestanti britanniche	409
2.2. La condanna dell'Università di Oxford (21 luglio 1683)	419
3. Tiranno, tirannicidio, resistenza: osservazioni conclusive	424
 Bibliografia	 439





**Uccidere il tiranno.**  
**Tirannicidio e resistenza in Inghilterra tra Cinquecento e Seicento.**  
ABSTRACT

Il 30 gennaio 1649 Carlo I Stuart, sovrano d’Inghilterra, di Scozia e d’Irlanda, viene decapitato. La sua esecuzione costituisce un evento unico nella storia moderna europea. Già prima di Carlo I, decine di sovrani erano stati vittime di congiure o di morte violenta, uccisi in segreto o in pubblico, ma nessuno prima di lui era stato decapitato sulla pubblica piazza dopo un processo pubblico e il giudizio di una Corte Suprema di Giustizia. Inoltre, il caso di Carlo I è particolarmente rilevante perché la sua condanna poggia proprio sull’accusa di tirannide.

In questo lavoro di tesi si analizza il dibattito scatenato da questo evento eccezionale e il suo retroterra teorico e culturale. La tesi si articola pertanto in due sezioni. Nella prima sezione, suddivisa in quattro capitoli, si affronta la questione del processo e dell’esecuzione di Carlo I, facendo dialogare tra loro due osservatori d’eccezione delle guerre civili inglesi, John Milton e Thomas Hobbes. Mettendo a confronto le teorie politiche di questi due autori si cerca di rispondere criticamente ad un quesito fondamentale, ovvero se l’esecuzione del sovrano sia un atto illegittimo (si parla in tal caso di regicidio) oppure legittimo (si tratta, invece, di tirannicidio).

La seconda sezione è dedicata, invece, all’analisi delle fonti del dibattito inglese sul diritto di resistenza al tiranno. L’attenzione è focalizzata sulla tradizione protestante britannica della seconda metà del Cinquecento, il cui ruolo nel dibattito intorno alla morte di Carlo I non è stato finora adeguatamente indagato. Prendendo spunto dalle indicazioni fornite da Milton nel suo *Tenure of Kings and Magistrates*, in questa sezione, strutturata in quattro capitoli, ci si sofferma su quattro autori considerati «monarcomachi britannici»: John Ponet, Christopher Goodman, John Knox e George Buchanan.

In un percorso che procede dal dibattito alle fonti, questo lavoro di tesi si propone di valutare come cambia il concetto di tirannide e come evolve, di pari passo, il diritto di resistenza. Esaminando molteplici nuclei tematici – la distinzione tra re e tiranno, i modelli di resistenza, la legittimità del tirannicidio – si rintracciano le condizioni teoriche che hanno reso possibile pensare come legittima l’uccisione di un sovrano e metterla in atto.

## **Tuer le tyran. Tyrannicide et résistance en Angleterre entre XVIème et XVIIème siècles.**

### **ABSTRACT**

Le 30 janvier 1649 Charles Ier, souverain d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, est décapité. Son exécution représente un événement unique dans l'histoire moderne européenne. Déjà avant Charles Ier, des dizaines de souverains ont été victimes de conjurations ou de morts violentes, tués en secret ou ouvertement, mais personne avant lui n'avait été décapité sur la place publique après avoir subi un procès et le jugement d'une Court Suprême de Justice. Le cas de Charles Ier est tout à fait particulier, parce que la condamnation du souverain se fonde précisément sur l'accusation de tyrannie.

Ce travail de thèse analyse le débat enflammé que cet événement exceptionnel suscite et son contexte théorique et culturel. La thèse s'articule ainsi en deux sections. La première, structurée en quatre chapitres, aborde la question du procès et de l'exécution de Charles Ier, faisant dialoguer entre eux deux observateurs d'exception des guerres civiles anglaises, John Milton et Thomas Hobbes. La comparaison des théories politiques de ces deux auteurs vise à répondre à une question fondamentale, c'est-à-dire si l'exécution du souverain est un acte illégitime (on parle dans ce cas d'un régicide) où légitime (il s'agit alors d'un tyrannicide).

La seconde section est consacrée à l'analyse des sources du débat anglais sur le droit de résistance au tyran. L'attention est focalisée sur la tradition protestante britannique de la seconde moitié du XVIème siècle, dont le rôle dans le débat autour de la mort de Charles Ier n'a pas encore été opportunément examiné. En s'inspirant des indications données par Milton dans son *Tenure of Kings and Magistrates*, dans cette section on s'arrête sur quatre auteurs considérés comme «monarchomaques britanniques» : John Ponet, Christopher Goodman, John Knox et George Buchanan.

Dans un parcours qui procède du débat aux sources, ce travail de thèse se propose d'évaluer l'évolution du concept de la tyrannie et de la mutation, qui va de pair, du droit de résistance. L'investigation sur les différents thèmes – la distinction entre roi et tyran, les modèles de résistance, la légitimité du tyrannicide – élucide les conditions théoriques qui ont rendu possible de penser comme légitime le meurtre d'un souverain et de le réaliser.

## INTRODUZIONE

Vi è una continua e profonda tensione nella distinzione tra re e tiranno. I re possono degenerare in tiranni e i tiranni possono mascherarsi da re<sup>1</sup>. Il lemma 'tiranno' è complicato da definire, non soltanto per la sua origine incerta, ma soprattutto perché, essendo utilizzato nel linguaggio comune nei contesti più diversi, talvolta perde di univocità. Comunemente, infatti, si tende a fare riferimento alla tirannide quando si parla di dispotismo, di violenza, di oppressione, senza mai soffermarsi sulle caratteristiche che contraddistinguono il tiranno e che differenziano la tirannide da qualsiasi altro fenomeno politico<sup>2</sup>. Il termine 'tiranno' spesso è impiegato in modo estensivo per indicare genericamente un malvagio governante che esercita la propria autorità in modo oppressivo e autoritario. Un uso improprio di questo lemma, anziché liberare il campo dalle ambiguità, contribuisce a diffondere ancor più confusione.

---

<sup>1</sup> R. ZALLER, *The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought*, «Journal of the History of Ideas», LIV, 1993, 4, p. 587.

<sup>2</sup> In particolare, sulla confusione e sull'ambiguità tra dispotismo e tirannia si è soffermato in più occasioni M. TURCHETTI, *Droit de Résistance, à quoi? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie*, «Revue Historique», CCCVIII, 2006, 4, pp. 831-78; ID., 'Despotism' and 'Tyranny'. *Unmasking a Tenacious Confusion*, «European Journal of Political Theory», VII, 2008, 2, pp. 159-82.

Proviamo anzitutto a chiarire alcuni punti essenziali sulla storia del termine. Di etimologia incerta, forse asiatica<sup>3</sup>, il lemma ‘tiranno’ ricorre per la prima volta nelle fonti greche<sup>4</sup>. Presso gli antichi Greci, nei secoli VII e VI a.C., nei termini ‘tiranno’ e ‘tirannide’ – *τύραννος* e *τυραννίς* – non sembra esservi una sfumatura negativa<sup>5</sup>. Originariamente, il lemma ‘tiranno’ è utilizzato solitamente per indicare un governante che esercita un potere di carattere autocratico, spesso in un contesto di instabilità sociale e politica all’interno delle città. Gradualmente, già a partire dal V secolo a.C., il termine ‘tiranno’ assume toni peggiorativi e comincia ad essere effettivamente impiegato per designare un governante oppressivo, che si pone al di sopra delle leggi, che governa assecondando il proprio arbitrio e non rispettando i sudditi e l’interesse della collettività<sup>6</sup>. Anche a Roma, a partire dalla cacciata dei re, l’esercizio di un potere autocratico (in latino *regnum*, di fatto corrispondente al greco *τυραννίς*) è sempre visto come un pericolo da scongiurare. Quando gli autori latini impiegano il termine *tyrannus* fanno sempre riferimento a questa forma politica<sup>7</sup>. E anche quando a Roma si stabilirà un potere autocratico, il principato, il cattivo regnante sarà sempre paragonato

<sup>3</sup> Cfr. R. BEEKES (a cura di), *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leida-Boston 2010, voce *τύραννος*, vol. II, p. 1519-20.

<sup>4</sup> Sul fenomeno della tirannide in Grecia cfr. A. ANDREWES, *The Greek Tyrants*, Hutchinson, Londra 1956; H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, Beck, Monaco 1967, 2 voll.; C. MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1969.

<sup>5</sup> Il periodo delle tirannidi nella Grecia arcaica resta per molti versi oscuro e di difficile interpretazione; tuttavia, non sembra emergere una connotazione univocamente negativa. In tempi recenti la critica tende a ridurre la dimensione autoritaria delle tirannidi; cfr. tra gli altri G. ANDERSON, *Before Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History*, «Classical Antiquity», XXIV, 2005, 2, pp. 173-222. Anche un’indagine delle attestazioni letterarie di *τύραννος* e *τυραννίς* sembra suggerire di escludere, almeno per l’età arcaica, una connotazione negativa; si vedano D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977; V. PARKER, *Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, «Hermes», CXXVI, 1998, 2, pp. 145-72.

<sup>6</sup> Per un caso di studio si pensi al lessico della tragedia, che impiega *τύραννος* in accezione prevalentemente negativa: cfr. P. PARARA, *The Institution of Kingship in Aeschylus’ Tragedies: Terminology and Historicity*, «Ktèma», XL, 2015, pp. 93-104; P. DEMONT, *Tyrannie et royauté dans l’Œdipe à Colone de Sophocle*, «Ktèma», XL, 2015, pp. 105-14.

<sup>7</sup> Si veda, per esempio, A. KALYVAS, *The Tyranny of Dictatorship. When the Greek Tyrant met the Roman Dictator*, «Political Theory», XXXV, 2007, 4, p. 416.

alla figura di un tiranno<sup>8</sup>. È precisamente in questa accezione negativa che il termine ‘tiranno’ entrerà nell’uso linguistico e nel lessico politico medievale e moderno.

\*

Collocandosi all’interno delle più ampie questioni di teorie del potere e del concetto di sovranità, la questione della tirannide costituisce un problema particolarmente presente nell’Europa moderna. Tra tutte le tradizioni di pensiero che hanno affrontato in età moderna le questioni di tirannide e tirannicidio – la tradizione ugonotta in Francia, il pensiero politico dei gesuiti spagnoli, le riflessioni dei giusnaturalisti<sup>9</sup> – questo lavoro di ricerca prende ad oggetto la tradizione politica britannica dei secoli XVI e XVII. Per affrontare la questione del diritto di resistenza e del tirannicidio, prendiamo le mosse da un episodio assolutamente centrale e drammatico della storia inglese. Si tratta della decapitazione di Carlo I Stuart, sovrano d’Inghilterra, di Scozia e d’Irlanda, avvenuta il 30 gennaio 1649 – un evento la cui unicità è sta-

---

<sup>8</sup> È significativo che, almeno nei primi secoli dell’Impero, i Romani non indichino mai l’imperatore come *rex* o *tyrannus*, ma come *princeps*. Per la rappresentazione del tiranno a Roma si tenga presente J.R. DUNKLE, *The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus*, «The Classical World», LXV, 1971, 1, pp. 12-20.

<sup>9</sup> Nel pensiero politico moderno proliferano le riflessioni in materia di tirannide e tirannicidio; filosofi, giuristi e teologi si confrontano con la questione della resistenza al tiranno, talvolta proponendo soluzioni contrastanti. In questo lavoro verranno inseriti i riferimenti alle altre tradizioni, soprattutto per mettere in luce analogie e differenze rispetto alla tradizione studiata. Per un inquadramento e una visione più generale della questione, con approfondimenti sulle tradizioni di età moderna, si vedano gli importanti lavori di J. DEWIS, O. JASZI, *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, The Free Press, Glencoe 1957; J.C. ZANCARINI (a cura di), *Le droit de résistance. XIIIe-XXe siècle*, ENS, Fontenay-aux-Roses 1999; M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours*, puf, Parigi 2001; R. VON FRIEDEBURG (a cura di), *Murder and Monarchy. Regicide in European History 1300-1800*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2004; M. COTTRET, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l’Europe moderne*, Fayard, Parigi 2009; cfr. anche il recente *Régicides en France et en Europe (XVIe-XIXe siècles)*, Actes du Colloque International (Pau, 17-19 giugno 2010), a cura di I. Pébay-Clottes, C. Menges-Mironneau, P. Mironneau, P. Chareyre, Droz, Ginevra 2017.

ta riconosciuta sia dai suoi difensori sia dai suoi critici<sup>10</sup>. Già prima di Carlo I, decine di re e di governanti hanno perso la vita in seguito ad una congiura, hanno subito una morte violenta, sono stati uccisi in gran segreto o in pubblico, ma nessuno prima di Carlo I è stato decapitato sulla pubblica piazza dopo aver subito un processo pubblico ed essere stato giudicato da una Corte Suprema di Giustizia<sup>11</sup>.

Nell'Europa della prima età moderna l'esecuzione di un legittimo sovrano non lascia affatto indifferenti; al contrario, colpisce profondamente l'opinione pubblica<sup>12</sup>. La reazione dominante è di shock e orrore: i monarchici condannano senza alcuna riserva l'accaduto e insistono sul fatto che sia inconcepibile che i sudditi mettano a morte il loro legittimo sovrano. Ulteriore grave motivo di scandalo è il trattamento da pari a pari cui si assiste durante il processo di Carlo I. Eppure, qual è il motivo di fondo di questo sconcerto? Come ha notato Michael Walzer nel suo *Regicide and Revolution*, essere re significa tradizionalmente essere sacro e inviolabile<sup>13</sup>. Da questo punto di vista, il re è 'the Lord's Anointed', 'l'Unto del Signore', colui che è stato indicato da Dio per regnare. Quindi, nessuna azione del monarca può costituire un crimine, né il popolo può osare giudicare le azioni del sovrano, che è intoccabile e responsabile soltanto nei confronti di Dio<sup>14</sup>. Perciò, per condurre a processo il re, il principio di inviolabilità del monarca deve essere negato e questo impegna particolarmente i rivoluziona-

---

<sup>10</sup> Sull'unicità dell'evento ha insistito anche N. MAYFIELD, *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles I*, PhD Dissertation, University of Mississippi, 1984, p. 40.

<sup>11</sup> L'unicità del caso di Carlo I Stuart e la sua influenza sull'esecuzione del re durante la Rivoluzione francese è studiata da M. WALZER, *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, CUP, Cambridge 1974, pp. 1-7.

<sup>12</sup> Cfr. C.V. WEDGWOOD, *European Reaction to the Death of Charles I Stuart*, in *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, a cura di C. Carter, Random House, New York 1965, pp. 401-19.

<sup>13</sup> M. WALZER, *Regicide and Revolution*, cit., p. 35.

<sup>14</sup> La tradizione del diritto divino dei re è riaffermata con forza dal padre di Carlo I, Giacomo I Stuart, sovrano d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda dal 1603 al 1625 e già sovrano di Scozia dal 1567. Giacomo I è autore di trattati politici in cui il diritto divino dei re viene riproposto con rinnovata energia; si tratta, in particolare, del *The True Law of Free Monarchies* (1598) e del *Basilikon Doron* (1599).

ri inglesi. Una soluzione è quella di considerare il re che si comporta da tiranno non più re, ma una persona privata. Ecco perché il processo si può ritenere, a giusto titolo, un atto di ‘desacralizzazione’ del re<sup>15</sup>. Da questa prospettiva, l’esecuzione di Carlo I assume una rilevanza ancor più decisiva per il fatto che la sua condanna poggia in gran parte sull’accusa di tirannide. È un’accusa gravissima e difficile da smentire, poiché da tiranno a nemico pubblico il passo è breve.

Ci si potrebbe chiedere: perché scegliere l’Inghilterra? Se non tutti gli omicidi politici si possono considerare ‘tirannicidi’<sup>16</sup>, è fuor di dubbio che la cornice giuridica del processo pubblico a Carlo I Stuart segna storicamente un cambio di paradigma. Proprio a partire dall’esecuzione di Carlo I, infatti, si comincerà a parlare di «killability» dei re, ovvero dell’effettiva possibilità di uccidere i sovrani<sup>17</sup>.

\*

Il presente lavoro di tesi si articola in due sezioni. La prima sezione affronta la questione del processo e dell’esecuzione di Carlo I Stuart e intende rispondere ad un quesito fondamentale: la decapitazione del sovrano costituisce un atto illegittimo (cioè un regicidio) oppure un atto legittimo (ossia un tirannicidio)? A questo interrogativo rispondiamo criticamente facendo dialogare tra loro due autori inglesi che sono stati osservatori d’eccezione delle

---

<sup>15</sup> Questo punto è suggerito anche da O. LUTAUD, *Les deux Révolutions d’Angleterre. Documents politiques, sociaux, religieux*, Aubier-Montaigne, Parigi 1978, p. 93. Cfr. anche R. ZALLER, *Breaking the Vessels: the Desacralization of Monarchy in Early Modern England*, «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, 3, p. 769.

<sup>16</sup> Questo punto è messo in rilievo anche da M. COTTRET, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l’Europe moderne*, cit., p. 11; p. 38. Per un excursus sulle diverse forme di omicidio politico si tenga presente F. FORD, *Political Murder. From Tyrannicide to Terrorism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985; per l’Europa moderna si veda G. MINOIS, *Le couteau et le poison. L’assassinat politique en Europe 1400-1800*, Fayard, Parigi 1997.

<sup>17</sup> Il vocabolo inglese ‘killability’ non ha un termine specifico per la traduzione italiana. Questo punto è sollevato da K. KILLEEN, *Hanging up Kings: the Political Bible in Early Modern England*, «Journal of the History of Ideas», LXXII, 2011, 4, p. 555.

guerre civili inglesi e che hanno commentato in modo profondamente diverso la condanna e l'esecuzione capitale di Carlo I: il celebre poeta inglese John Milton, che è anche autore di numerosi scritti di carattere politico, e Thomas Hobbes.

Trattando della questione del regicidio/tirannicidio si rifletterà sullo status di 'tiranno' di Carlo I Stuart e sul diritto di resistenza nel Seicento inglese<sup>18</sup>. Quando la resistenza è legittima? Qual è il soggetto politico che può legittimamente metterla in atto? Fin dove si estende il diritto di resistenza? Consiste nella deposizione e nella punizione o arriva fino alla messa a morte? Queste complesse questioni verranno affrontate nei primi quattro capitoli del lavoro. Nel primo capitolo viene inquadrata storicamente e giuridicamente la vicenda del processo e della decapitazione di Carlo I Stuart e si analizza il dibattito intorno all'immagine del re dopo la sua morte. Il secondo capitolo è dedicato al pensiero politico di John Milton. L'attenzione è focalizzata su diversi concetti: la definizione di tiranno, la dottrina della sovranità del popolo, il diritto di resistenza. Questi concetti sono esaminati alla luce degli scritti politici miltoniani del periodo 1649-1654. Il terzo capitolo, invece, è interamente dedicato al pensiero politico di Thomas Hobbes. Qui vengono analizzate le questioni del diritto di resistenza e delle definizioni di monarchia e tirannide nelle opere politiche hobbesiane: gli *Elementi di legge*, il *De Cive*, il *Leviatano* e il *Behemoth*. Nel quarto capitolo si presenta un confronto tra Milton e Hobbes, facendo emergere i punti di divergenza tra questi due autori, soprattutto in merito al processo e alla morte di Carlo I, e agli effetti politici dell'uccisione di un monarca. Mettendo a confronto le tesi proposte da questi due pensatori si vedrà, beninteso, soltanto uno scorcio di un dibattito pubblico molto più am-

---

<sup>18</sup> Sull'uso del termine 'tiranno' nel Seicento inglese si veda il saggio di G. BURGESS, *Tyrants, Absolute Kings, Arbitrary Rulers and the Commonwealth of England: some Reflections on Seventeenth-Century English Political Vocabulary*, in *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, a cura di C. Cuttica e G. Burgess, Routledge, Londra-New York 2011, pp. 147-58.



pio, un dibattito animato da pamphlet, discorsi parlamentari, sermoni e prediche, provenienti da esponenti di fazioni o confessioni religiose diverse e spesso nemiche. È una guerra di spade e di penne<sup>19</sup>.

La seconda sezione di questo lavoro è dedicata all'analisi e alla ricostruzione delle fonti del dibattito inglese sul diritto di resistenza al tiranno. Come si è già accennato, la dottrina del tirannicidio non afferisce ad un'unica tradizione, per cui rintracciare le fonti è un'operazione assai complessa e laboriosa. In questa sezione si intende focalizzare l'attenzione sulla tradizione protestante britannica della seconda metà del Cinquecento, prendendo spunto dalle indicazioni che John Milton ha fornito nei suoi scritti politici e, in modo particolare, nel suo *Tenure of Kings and Magistrates*. Nella seconda edizione del *Tenure* (ottobre 1649) Milton, certamente anche per salvarsi dalle possibili accuse di eresia, spiega che la sua dottrina radicale della resistenza deriva naturalmente dalle opinioni dei migliori teologi protestanti ed è perfettamente in linea con le tesi da loro proposte. Così, oltre ai riferimenti a George Buchanan che sono disseminati già nella prima edizione del *Tenure* e meritano un'attenta considerazione, Milton aggiunge nella seconda edizione una rassegna delle fonti protestanti a supporto del diritto di resistenza e del tirannicidio. Tra i teologi protestanti ricordati non vi sono soltanto i riformatori più celebri, Lutero, Calvino, Zwingli, Bucer e Pareus, ma un posto è riservato anche al pensiero degli esuli mariani, protestanti britannici che hanno lasciato l'Inghilterra durante il regno di Maria Tudor<sup>20</sup>. Tra gli esuli mariani Milton ricorda i più radicali – considerati da-

---

<sup>19</sup> Su questo punto insiste, riprendendo la testimonianza dello storico e poeta secentesco Thomas May, anche M. BRADDICK, *God's Fury, England's Fire. A New History of the English Civil Wars*, A. Lane, Londra 2008, p. 582.

<sup>20</sup> Sull'analisi delle fonti protestanti da parte di Milton si veda M. HUGHES, *Milton's Treatment of Reformation History in The Tenure of Kings and Magistrates*, in *The Seventeenth Century. Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, a cura di R.F. Jones, Stanford University Press, Stanford 1951, pp. 247-63. Sullo stesso tema si veda anche G. TOGASHI, *Milton and the Presbyterian Opposition, 1649-1650: the Engagement Controversy and The Tenure of Kings and Magistrates, Second Edition (1649)*, «Milton Quarterly», XXXIX, 2005, 2, pp. 59-81.

gli interpreti pensatori ‘monarcomachi’<sup>21</sup> – John Ponet, Christopher Goodman e John Knox. Dunque, all’interno dei vari filoni e delle varie tradizioni del pensiero politico moderno che hanno sostenuto, in diversa misura, il diritto di resistenza e il tirannicidio, si è scelto di concentrare l’attenzione sui cosiddetti «monarcomachi britannici», e, in particolare, sui tre esuli mariani radicali e su George Buchanan<sup>22</sup>. Certamente, la tradizione monarcomaca britannica non costituisce l’unica tradizione che ha influenzato il pensiero politico inglese né tantomeno l’unica tradizione che ha orientato la dottrina politica miltoniana, ma essa ha sicuramente giocato in questo *political discourse* un ruolo considerevole, che non sempre è stato adeguatamente indagato dagli interpreti<sup>23</sup>. Prendendo spunto dal suggerimento di Milton, in questa seconda parte del lavoro si esaminano i *resistance pamphlets* dei quattro autori considerati – ciascun capitolo (capitoli 5-8) è dedicato ad un singolo autore – procedendo a ritroso e risalendo così dal dibattito alle fonti. In questi capitoli, diversi sono gli aspetti presi in esame: in primo luogo, la definizione di tiranno e la distinzione tra re e tiranno; in secondo luogo, il diritto di resistenza e i suoi modelli; infine, la legittimità del tirannicidio. Tutti questi aspetti sono analizzati tenendo conto del differente contesto storico-politico. Gli scritti dei monarcomachi britannici, infatti, risalgono alla seconda metà del Cinquecento: John Ponet e Christopher Goodman scrivo-

<sup>21</sup> Si pensi, in particolare, a K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en-Provence 2003 e P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra, 1524-1572*, Unicopli, Milano 1998. Dello stesso autore si veda anche ID., *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXV, 1991, p. 310; p. 316 e sgg.

<sup>22</sup> La vicinanza di Buchanan a Ponet, Goodman e Knox è segnalata, ma non approfondita, da P. MESNARD, *L’essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Parigi 1951, pp. 362-63.

<sup>23</sup> Con importanti eccezioni, tra cui: Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, CUP, Cambridge 1978, vol. II: *The Age of Reformation*; R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580*, in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, a cura di J.H. Burns e M. Goldie, CUP, Cambridge 1991, pp. 193-218. Indicazioni per un percorso all’interno del pensiero politico inglese sono contenute anche in G. BURGESS, *Regicide: the Execution of Charles I and English Political Thought*, in *Murder and Monarchy Regicide in European History 1300-1800*, a cura di R. von Friedeburg, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2004, pp. 212-36.

no contro la cattolica Maria Tudor, regina d'Inghilterra, Buchanan contro Maria Stuart, regina di Scozia, John Knox contro entrambe le sovrane e persino contro Maria di Guisa, Reggente di Scozia per conto della figlia Maria Stuart. Esaminando questi pamphlet sulla resistenza si avrà modo di valutare se e in quale misura le sovrane, criticate da questi autori per svariate ragioni, possano essere considerate, a giusto titolo, tiranniche.

\*

Seguire la pista delle fonti monarcomache britanniche ci permette di considerare più da vicino l'evoluzione della definizione di tiranno e lo sviluppo del diritto di resistenza in ambito inglese. Prima della pubblica esecuzione di Carlo I, infatti, le dottrine dei monarcomachi britannici non hanno trovato una concreta applicazione, poiché Maria Tudor muore di morte naturale, mentre Maria Stuart, dopo essere fuggita dal regno di Scozia per cercare riparo in Inghilterra, viene imprigionata e poi decapitata per tradimento e attività cospirativa. Analizzando queste fonti si può valutare se e quanto di quelle dottrine sia rimasto nel dibattito inglese esploso dopo la decapitazione di Carlo I, quali elementi siano rimasti immutati e quali, al contrario, abbiano cambiato forma o siano del tutto spariti dall'orizzonte politico e dal discorso filosofico. Gli interrogativi sottesi a questa ricerca sono molteplici: come cambia il concetto di tirannide e chi può essere considerato a giusto titolo 'tiranno'? Se il diritto di resistenza è ammesso, a quali soggetti politici è consentito resistere legittimamente? Sono autorizzati a mettere in atto la resistenza soltanto i magistrati inferiori oppure tutto il popolo o, addirittura, i singoli individui? E, ancora, chi è tenuto a stabilire se e quando un sovrano sia degenerato in tiranno? Sono molti gli elementi che cambiano nel secolo che separa i monarcomachi britannici di metà Cinquecento da Milton e da coloro che sono stati considerati i regicidi del 1649. Ad esempio, l'insistenza sulla questione dell'idolatria del sovrano, un punto assolutamen-

te fondamentale per gli esuli mariani, perde di consistenza nel dibattito politico seicentesco; allo stesso modo, la dimensione pubblica del processo, che nel 1649 è in primo piano, non trova spazio nelle riflessioni dei monarcomachi cinquecenteschi. Inoltre, per quanto la dimensione religiosa non sia trascurabile, il carattere dell'opposizione a Carlo I Stuart è eminentemente politico, mentre la questione religiosa si colloca al cuore della resistenza alle sovrane Maria Tudor e Maria Stuart. Tenuto conto delle differenze, nel dibattito e nei trattati che costituiscono l'oggetto di questo studio si ritrovano delle analogie e dei punti di contatto che meritano di essere studiati e valutati con attenzione. A prescindere dal contesto storico di riferimento, la tirannide si caratterizza come anti-politica, poiché il potere tirannico distrugge il legame sociale tra sudditi e sovrano e, insieme a questo, i legami di cittadinanza e di umanità<sup>24</sup>. Il tiranno non è un vero governante, ma diventa un nemico pubblico, il nemico della società e dell'intero genere umano<sup>25</sup>. Se questo è vero, allora la sfida per gli avversari dei tiranni consiste non soltanto nel rovesciarli dai loro troni, ma nel trovare il modo – se esiste – di sradicare le cause della tirannide.

---

<sup>24</sup> Per questa definizione si veda Y.C. ZARKA, *John Milton: la république contre la monarchie*, in *Monarchie et république au XVIIème siècle*, a cura di Y.C. Zarka, puf, Parigi 2007, p. 33.

<sup>25</sup> Il tiranno è «hostis humani generis»; a questo proposito si veda M. DZELZAINIS, *Milton and the Regicide*, in *John Milton. Life, Writing, Reputation*, a cura di P. Hammond e B. Worden, OUP, Oxford 2010, pp. 100-1.

## **SEZIONE PRIMA**

**Tra John Milton e Thomas Hobbes.  
Il tirannicidio in Inghilterra a metà Seicento.**



## CAPITOLO 1

### *Carlo I Stuart: morte di un tiranno?*

#### **1. La sentenza di condanna a morte di Carlo I Stuart**

For all which treasons and crimes this Court doth adjudge that he, the said Charles Stuart, as a tyrant, traitor, murderer, and a public enemy to the good people of this nation, shall be put to Death by the severing of his head from his body<sup>1</sup>.

Accusato dei peggiori crimini – tirannide, omicidio, tradimento – e condannato alla pena di morte per decapitazione, Carlo I Stuart, sovrano d’Inghilterra, Scozia e Irlanda, sale al patibolo di fronte alla *Banqueting House* del Palazzo di Whitehall a Londra nel primo pomeriggio del 30 gennaio 1649. La condanna giunge a conclusione del processo a suo carico, iniziato ufficialmente il 20 gennaio dello stesso anno, due settimane dopo

---

<sup>1</sup> S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, OUP, Oxford 1906, p. 380. Dove non vi siano altre indicazioni, le traduzioni italiane dei passi citati sono mie. «Per tutti i tradimenti e crimini commessi, questa Corte giudica che il suddetto Carlo Stuart, come tiranno, traditore, assassino e nemico pubblico del buon popolo di questa nazione, debba essere messo a morte per decapitazione».

l'istituzione da parte della Camera dei Comuni di una Corte Suprema di Giustizia con lo specifico e delicato compito di giudicare il sovrano<sup>2</sup>. L'istituzione della *High Court of Justice* di giustizia avviene solo dopo la Purga di Pride del 6 dicembre 1648<sup>3</sup>, quando il reggimento del colonnello Thomas Pride, ufficiale appartenente al *New Model Army*<sup>4</sup> e compagno d'armi di Oliver Cromwell, impedisce l'accesso alla Camera dei Comuni ai deputati moderati, per la maggior parte presbiteriani, che il giorno precedente hanno votato a favore della prosecuzione delle trattative con il re. Dopo la Purga di Pride si costituisce il cosiddetto *Rump Parliament*, il Parlamento Tronco, che, con l'espulsione di 130 deputati, conta all'incirca una sessantina di membri<sup>5</sup>. Il Parlamento purgato, ormai composto soltanto dai membri più radicali, decide per una linea di opposizione frontale al re e prepara il terreno per condurre a processo Carlo I Stuart<sup>6</sup>.

\*

---

<sup>2</sup> Il documento ufficiale è datato 6 gennaio 1649. Si veda *An Act of the Commons of England Assembled in Parliament, for Erecting of a High Court of Justice, for the Trying and Judging of Charles Stuart, King of England* in *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660*, a cura di C.H. Firth e R.S. Rait, Her Majesty's Stationary Office, Londra 1911, pp. 1253-55.

<sup>3</sup> Per approfondire questo particolare episodio della storia inglese si veda D. UNDERDOWN, *Pride's Purge. Politics in the Puritan Revolution*, Allen & Unwin, Londra 1985.

<sup>4</sup> Il *New Model Army* è un esercito britannico riordinato secondo il modello degli *Ironsides*, le truppe d'assalto capeggiate da Oliver Cromwell. Questo nuovo esercito è fondato su due nuovi principi: in primo luogo, sul fatto che gli ufficiali sono scelti dalle truppe sulla base delle capacità tecniche e non dell'estrazione sociale; in secondo luogo, sulla formazione politica dei soldati, che devono essere consapevoli dei motivi per cui sono chiamati a combattere.

<sup>5</sup> Alla storia del Parlamento Tronco è dedicato il testo di B. WORDEN, *The Rump Parliament*, CUP, Cambridge 1974.

<sup>6</sup> Sean Kelsey è lo studioso che più si è dedicato a questo tema. Cfr. S. KELSEY, *Staging the Trial of Charles I*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, a cura di J. Peacey, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2001, pp. 71-93; ID., *The Death of Charles I*, «The Historical Journal», XLV, 2002, 4, pp. 727-54; ID., *The Ordinance for the Trial of Charles I*, «Historical Research», LXXVI, 2003, 193, pp. 310-31; ID., *The Trial of Charles I*, «English Historical Review», CXVIII, 2003, 477, pp. 584-616. Sullo stesso tema cfr. anche C. HOLMES, *The Trial and Execution of Charles I*, «The Historical Journal», LIII, 2010, 2, pp. 289-316.



La messa a morte di Carlo I rappresenta il lungo epilogo di un regno pericolosamente instabile e di una condotta regale avversata da più parti<sup>7</sup>. Alla morte del padre Giacomo I Stuart, che per primo aveva unificato le corone d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda, Carlo I sale al trono nel marzo 1625. Il matrimonio del protestante Carlo I con la cattolica Enrichetta Maria di Francia costituisce già un primo motivo di opposizione del Parlamento, che teme il riavvicinamento del sovrano al cattolicesimo. A preoccupare ulteriormente il Parlamento sul piano internazionale è la decisione del sovrano di prendere parte alla Guerra dei Trent'anni, a fianco del cognato Federico V del Palatinato, contro il re di Spagna. In seguito ai parziali esiti negativi del conflitto, che pesa particolarmente sulle finanze dello stato e rischia di affossarle, il Parlamento, già sfiancato dalla politica poco lungimirante del sovrano, approva nel 1628 la *Petition of Right*, una carta di diritti che impone limiti all'azione del sovrano e che Carlo I firma malvolentieri<sup>8</sup>. Nel 1629 il re, infastidito dal sentimento di opposizione nei suoi confronti diffuso tra i membri del Parlamento, decide di sciogliere il Parlamento, che non verrà più riconvocato per un decennio; da quel momento Carlo I instaura un vero e proprio governo personale, senza l'appoggio parlamentare<sup>9</sup>. Tuttavia, costretto da necessità economiche legate agli scontri armati con gli scozzesi, il sovrano riconvoca il Parlamento nell'aprile del 1640: è il cosiddetto *Corto*

---

<sup>7</sup> Ci sono diversi testi completi sulla biografia e sul governo di Carlo I Stuart. Ci si limita qui a ricordarne alcuni: K. SHARPE, *The Personal Rule of Charles I*, Yale University Press, New Haven 1992; C. CARLTON, *Charles I. The Personal Monarch*, Routledge, Londra 1995; R. CUST, *Charles I. A Political Life*, Pearson, Londra 2005; D. CRESSY, *Charles I and the People of England*, OUP, Oxford 2015. Sui motivi di disgregazione della comunità durante il regno di Carlo I si veda ID., *Conflict, Consensus, and the Willingness to Wink: the Erosion of Community in Charles I's England*, «Huntington Library Quarterly», LXI, 1998, 2, pp. 131-49.

<sup>8</sup> Tra le richieste più significative contenute nella *Petizione dei Diritti* si ricordano: il divieto di imposizione di tasse senza la preventiva approvazione del Parlamento, il divieto di interferenza con la proprietà privata dei sudditi, i divieti di arresto arbitrario e di imprigionamento contrari al dettato della *Magna Charta*.

<sup>9</sup> Il periodo compreso tra il 1629 e il 1640 è definito dagli studiosi come *Tirannia degli Undici anni* o *Personal Rule*. Sulla trasformazione di Carlo I in un sovrano assoluto si veda anche J. DALY, *The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England*, «The Historical Journal», XXI, 1978, 2, p. 239.

*Parlamento*, la cui attività dura poco meno di un mese a causa delle continue tensioni con il monarca, che decide di scioglierlo nuovamente. Ripetutamente sconfitto dagli scozzesi, Carlo I si trova di nuovo costretto a convocare il Parlamento nel novembre 1640 – è questa la volta del *Lungo Parlamento*. Temendo una nuova dissoluzione, i parlamentari si affrettano a presentare una legge, il cosiddetto *Atto Triennale*, che prevede che il Parlamento si riunisca obbligatoriamente a cadenza triennale e che non si possa sciogliere prima di cinquanta giorni di lavoro. Messo alle strette dai parlamentari, il sovrano firma, seppur contro voglia. Mentre Carlo I è ancora impegnato sul fronte scozzese, dove nel frattempo ha sancito la fine della guerra con il riconoscimento del presbiterianesimo come religione ufficiale, le due Camere a Londra lavorano, nel novembre 1641, alla *Grande Rimostranza*, un elenco degli errori commessi da Carlo e dai suoi collaboratori a partire dall'inizio del suo regno (1625). In quel momento, il Parlamento è spaccato in due: una fazione, composta per la maggior parte dai membri della Camera dei Lord, sostiene apertamente il re, l'altra, capeggiata da John Pym, lo osteggia frontalmente. Il 23 novembre 1641 la *Grande Rimostranza* viene approvata, pur con una maggioranza risicata, e il re è costretto a lasciare Londra.

In generale, le tensioni e la continua lotta con il Parlamento contraddistinguono gli anni di governo di Carlo I Stuart. Un episodio che diverrà per i parlamentari l'emblema del governo assoluto di Carlo I è legato alla vicenda della *ship money*, la tassa imposta dai sovrani d'Inghilterra per riscuotere denaro destinato alla flotta militare. Se, in precedenza, questa tassa veniva applicata solo in casi di guerra e solo alle località marittime, Carlo I decide, già nel 1634, di estenderla anche in tempo di pace e anche alle città dell'entroterra. Particolarmente impopolare, la *ship money*, essendo stata estesa senza il consenso del Parlamento, diviene motivo di proteste infuocate da parte di molti parlamentari e assurge a simbolo del profondo e – come si scoprirà presto – insanabile contrasto tra re e Parlamento. Tra i parlamen-

tari più agguerriti che si oppongono all'introduzione delle nuove tasse da parte del monarca spicca Oliver Cromwell, leader politico e militare, e fervente puritano destinato a ricoprire un ruolo da protagonista nella storia inglese di quel giro d'anni.

Alla fine del 1641 il clima in Inghilterra è ormai tesissimo; la guerra civile tra monarchici e parlamentari scoppia nell'agosto del 1642, dopo il rifiuto del re di accettare le *Diciannove Propositioni*, una serie di richieste con cui il Parlamento intende limitare alcune prerogative regali<sup>10</sup>. Dopo la prima guerra civile inglese, conclusasi solo nel maggio del 1646 con il successo della fazione parlamentare, in Parlamento, nonostante la profonda avversione per la condotta di Carlo I, non è mai stata messa in discussione la necessità di un monarca. Anzi, durante gli anni della prima guerra civile, il Parlamento, nella sua fascia più moderata, si è mostrato aperto al dialogo con il re, tanto che, ancora nel 1648, si dichiara pronto ad accettare Carlo I sul trono a patto che quest'ultimo accetti di detenere poteri più limitati e riconosca alle Camere maggiore autonomia. Tuttavia, i vari tentativi di raggiungere un accordo con il monarca in vista della pace del regno vengono continuamente vanificati dalla salda e decisa opposizione di Carlo I e dal suo rifiuto sdegnoso di scendere a compromessi con il Parlamento. Ma lo scoppio della seconda guerra civile nel luglio del 1648, considerata da più parti un inutile spargimento di sangue fra connazionali, contribuisce a diffondere tra i soldati la convinzione che questo tipo di politica parlamentare, protesa a ricercare un accordo con il sovrano, risulta essere profondamente

---

<sup>10</sup> Per uno studio storico delle cause delle guerre civili inglesi si vedano almeno: C. RUSSELL, *The Causes of the English Civil War*, OUP, Oxford 1990; L. STONE, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642*, Routledge, Londra 1972; J. MORRILL, *The Religious Context of the English Civil War*, «Transactions of the Royal Historical Society», XXXIV, 1984, pp. 155-78; ID., *The Causes and Course of the British Civil Wars*, in *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, a cura di N.H. Keeble, CUP, Cambridge 2001, pp. 13-31; G. BURGESS, *Was the English Civil War a War of Religion? The Evidence of Political Propaganda*, «Huntington Library Quarterly», LXI, 1998, 2, pp. 173-201; C. PRIOR, *Religion, Political Thought and the English Civil War*, «History Compass», XI, 2013, 1, pp. 24-42.

inefficace, perché non sembra portare ad alcuna soluzione concreta né tantomeno definitiva. Il conflitto civile, infatti, non accenna a concludersi.

Verso la fine del 1648, i rapporti tra re e Parlamento cambiano in maniera significativa, poiché il re, macchiatosi del sangue delle vittime delle guerre civili, perde – o, almeno, compromette significativamente – la sacralità del suo ruolo<sup>11</sup>. Si comincia a guardare a Carlo I come ad un ‘man of blood’, un uomo che si è sporcato le mani con il sangue dei suoi stessi sudditi, anziché proteggerli e garantire loro sicurezza e pace. La via del compromesso ormai non sembra più percorribile e il Parlamento purgato sceglie la strada del processo. Eppure, l’esito del processo a Carlo I non è scontato, poiché, almeno fino alla fine del 1648, sussiste ancora la possibilità della restaurazione del sovrano. In ogni caso, nel dicembre 1648, sembra esserci ancora margine per evitare la sua decapitazione e la contestata ‘missione Denbigh’ di fine dicembre 1648 sembra confermare questa ipotesi. Stando a quanto sappiamo di questa missione, il conte di Denbigh viene inviato a Windsor Castle per trovare un accordo con il re, ormai prigioniero, anche in direzione della sua abdicazione; la missione fallisce a causa dell’ennesimo rifiuto da parte del re di scendere a compromessi<sup>12</sup>. Come è stato giustamente notato da qualche interprete<sup>13</sup>, l’esecuzione di Carlo I Stuart non costitui-

---

<sup>11</sup> Sul nuovo modo di parlare del re insiste P. CRAWFORD, *Charles Stuart, that Man of Blood*, «Journal of British Studies», XVI, 1977, 2, p. 41.

<sup>12</sup> Sulla veridicità della cosiddetta ‘missione Denbigh’ si veda il saggio di M. KISHLANSKY, *Mission Impossible: Charles I, Oliver Cromwell and the Regicide*, «English Historical Review», CXXV, 2010, 515, pp. 844-74. In quell’occasione sembra che Cromwell e gli altri membri dell’ala radicale fossero ancora favorevoli a trovare un compromesso con il re; il fallimento di questa missione costituirebbe un punto di non ritorno, dopo il quale ogni apertura nei confronti del monarca diviene impossibile.

<sup>13</sup> Che ci fosse un elemento di imprevedibilità nella morte del re è ciò che mette in rilievo, più di tutti, Sean Kelsey. Cfr. S. KELSEY, *The Death of Charles I*, cit., p. 728; cfr. anche ID., *The Trial of Charles I*, cit., p. 612. Si veda anche M. BRADDICK, *God’s Fury, England’s Fire. A New History of the English Civil Wars*, A. Lane, Londra 2008, p. 564. Che il processo e l’esecuzione del sovrano non facessero parte di un piano è suggerito anche da P. RAHE, *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, CUP, Cambridge 2008, p. 14. Di parere diverso sembra essere M. HAVRAN, *The Character and Principles of an English King: the Case of Charles I*, «Catholic Historical Review», LXIX, 1983, 2, p. 182.

sce l'esito unico e inevitabile del processo, poiché era teoricamente possibile pensare alla deposizione del monarca senza giungere, di necessità, alla sua decapitazione, oppure era concepibile la sostituzione di Carlo I con un nuovo sovrano gradito al Parlamento.

Nel marzo 1649, due mesi dopo la morte di Carlo I, il Parlamento Tronco abolisce la monarchia, sostenendo che il potere regale ha impoverito e reso schiavi i sudditi<sup>14</sup>, e con un atto successivo abolisce la Camera dei Lord dichiarandola «pericolosa» e «inutile»<sup>15</sup>. Il 19 maggio 1649 il *Rump Parliament* proclama l'istituzione del «Commonwealth and Free State», una repubblica governata dai rappresentanti eletti dal popolo, «senza re né Camera dei Lord»<sup>16</sup>. L'esperimento repubblicano inglese dura negli anni compresi tra il 1649 e il 1653, quando Oliver Cromwell, diventato nel periodo delle guerre civili leader assoluto della causa parlamentare<sup>17</sup>, sarà proclamato Lord Protettore d'Inghilterra e istituirà un governo dittatoriale, indicato come Protettorato<sup>18</sup>. Dopo la morte di Cromwell (settembre 1658) e una breve parentesi di governo di Richard Cromwell, figlio di Oliver, viene restaurata la monarchia nel 1660, quando sarà incoronato re Carlo II d'Inghilterra, figlio del defunto Carlo I Stuart<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. *Act abolishing the Office of King*, in S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, cit., pp. 384-87.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. *An Act declaring England to be a Commonwealth*, in S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents*, p. 388.

<sup>17</sup> La causa parlamentare viene interpretata da Cromwell come 'causa di Dio'; la sua fede incrollabile lo persuade che Dio guarda con favore all'Inghilterra. Su questo punto cfr. C. HILL, *The Experience of Defeat. Milton and some Contemporaries*, Faber and Faber, Londra 1984, p. 184.

<sup>18</sup> Sulla figura di Oliver Cromwell, su cui gli storici si sono concentrati molto, si vedano almeno C. HILL, *Vita di Cromwell* [ed. originale: *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*, The Dial Press, New York 1970], Laterza, Roma-Bari 1974 e C.V. WEDGWOOD, *Oliver Cromwell*, Duckworth, Londra 1973. Sul ruolo di Cromwell nella rivoluzione inglese si tenga presente *Oliver Cromwell and the English Revolution*, a cura di J. Morrill e J.S.A. Adamson, Longman, Londra-New York 1990; cfr. anche D. SMITH, *Oliver Cromwell. Politics and Religion in the English Revolution, 1640-1658*, CUP, Cambridge 1991.

<sup>19</sup> Gli eventi della prima rivoluzione inglese hanno appassionato moltissimi studiosi e i testi che prendono ad oggetto gli anni delle guerre civili o i suoi protagonisti certamente non

### § 1.1. Carlo I Stuart a processo

Il 6 gennaio 1649 il *Rump Parliament*, senza l'assenso della Camera dei Lord, emette l'ordinanza per l'istituzione della Corte Suprema di Giustizia. In totale, vengono designati 135 commissari incaricati di giudicare Carlo I Stuart. L'ordinanza stabilisce che la Corte è autorizzata a raccogliere prove, sentire testimoni, procedere alla sentenza finale e darne esecuzione<sup>20</sup>. Dei commissari indicati nell'ordinanza, 68 sono quelli che si presentano ad almeno una seduta processuale in veste di giudici. Tra questi, gli esponenti più noti della vita politica inglese sono Oliver Cromwell e Henry Ireton, generale inglese dell'esercito parlamentare<sup>21</sup>. Oltre al re, i veri protagonisti del processo sono John Bradshaw, magistrato inglese scelto come Presidente della Corte e John Cook, designato come *solicitor*, ossia il rappresentante dell'accusa. La prima seduta processuale risale a sabato 20 gennaio 1649 ed è la prima volta che il monarca, condotto dinanzi alla Corte, ascolta l'accusa pronunciata dall'avvocato John Cook. La Corte si riunisce ancora nei giorni di lunedì 22 e martedì 23; l'ultima seduta del processo ha luogo sabato 27

---

possono essere segnalati qui in termini esaustivi. Di indiscutibile rilevanza sono i lavori di C. HILL, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the XVIIth century*, Mercury Books, Londra 1962; ID., *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese* [ed. originale: Clarendon Press, Oxford 1965], il Mulino, Bologna 1976; ID., *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento* [ed. originale: Temple Smith, Londra 1972], Einaudi, Torino 1981. Fondamentali anche i lavori di A. WOOLRYCH, *Britain in Revolution. 1625-1660*, OUP, Oxford 2002; ID., *England without a King*, Routledge, Londra 1983. Si vedano anche J. MORRILL, *The Nature of the English Revolution*, Longman, Londra 1993; B. WORDEN, *The English Civil Wars. 1640-1660*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 2009. Merita di essere ricordato anche il più recente volume di B. COTTRET, *La révolution anglaise. Une rébellion britannique. 1603-1660*, Perrin, Parigi 2015.

<sup>20</sup> Cfr. *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660*, cit., p. 1255.

<sup>21</sup> Da sottolineare la spinta di Cromwell per indurre la Corte a portare a termine i lavori rapidamente e senza indugi. Cfr. N. MAYFIELD, *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles I*, PhD Dissertation, University of Mississippi, 1984, p. 20.

gennaio, giorno in cui il re viene definitivamente condannato alla pena capitale<sup>22</sup>.

Nella sentenza pronunciata il 27 gennaio dal Presidente della *High Court of Justice*, John Bradshaw, Carlo I è condannato come tiranno, traditore, assassino e nemico pubblico<sup>23</sup>. In sede di dibattimento, i capi di imputazione vengono letti più volte da John Cook, che darà alle stampe il suo materiale e i discorsi redatti in occasione del processo con il titolo di *King Charls His Case*<sup>24</sup>. Indipendente radicale particolarmente fedele alla causa, John Cook imposta il suo attacco a Carlo I su un principio fondamentale, secondo cui il re non è al di sopra della legge, bensì la legge al di sopra del re<sup>25</sup>. Da questo punto di vista, la pretesa di un sovrano di essere superiore alla legge non corrisponde a nessun principio di giustizia, ma è solamente frutto di una sua ingiustificata presunzione.

Tra tutte le accuse ricevute da Carlo I, quella di gran lunga più pesante, che in quanto a gravità ingloba tutte le altre, è l'accusa di tirannide<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Per un brillante e imprescindibile lavoro sul processo a Carlo I Stuart si veda C.V. WEDGWOOD, *A Coffin for King Charles. The Trial and Execution of Charles I*, Macmillan, New York 1964.

<sup>23</sup> Gli aspetti giuridici del regicidio sono esaminati in modo puntuale e tecnico da A. ORR, *The Juristic Foundation of Regicide*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, a cura di J. Peacey, cit., pp. 117-37. Sull'esecuzione del sovrano si tenga presente anche il volume di C. HOLMES, *Why was Charles I executed?*, Hambledon Continuum, Londra 2006.

<sup>24</sup> Il titolo completo del testo è *King Charls His Case: or an Appeal to all Rational Men, concerning his Tryal at the Court of High Justice*. Su questo scritto, datato 9 febbraio 1649, e sui testi a stampa pro e contro il regicidio di Carlo I ha lavorato più di tutti A. TUBB, *Printing the Regicide of Charles I*, «History», LXXXIX, 2004, 4, pp. 500-24.

<sup>25</sup> J. COOK, *King Charls His Case or an Appeal to all Rational Men, concerning his Tryal at the High Court of Justice*, Peter Cole, Londra 1649, pp. 6-7: «It is one of the Fundamentals of Law, That the King is not above the Law, but the Law above the King; [...] That the King has no more Power, or Authority than what by Law is concredited and committed to him»; trad. it.: «È uno dei fondamenti della legge che il re non è al di sopra della legge, ma la legge al di sopra del re; [...] che il re non ha più potere e autorità rispetto a quanto gli è concesso e attribuito dalla legge». Alla figura, al ruolo di primo piano e al destino di John Cook è dedicato il volume di G. ROBERTSON, *The Tyrannicide Brief. The Story of the Man who sent Charles I to the Scaffold*, Chatto and Windus, Londra 2005.

<sup>26</sup> Quest'idea è espressa in modo chiaro da R.W.K. HINTON, *Was Charles I a Tyrant?*, «The Review of Politics», XVIII, 1956, 1, p. 69 e M. TURCHETTI, *Tyrannicide or Regicide? The Assassination of Charles I in the Controversy between Milton and Salmasius, with a Comparative Analysis of two Trials (1649-1660)*, «Études Épistémè», XV, 2009, p. 106.

Dopo il paragone tra Carlo I e gli imperatori romani Caligola e Nerone<sup>27</sup>, il sovrano d'Inghilterra è accusato di essere un traditore, poiché ha rotto il patto di fiducia con il popolo inglese, venendo meno all'accordo sancito dal giuramento reso all'atto dell'incoronazione. Il discorso di Bradshaw non può essere più chiaro:

For there is a Contract and a Bargain made between the King and his People, and your Oath is taken: and certainly, Sir, the bond is reciprocal [...]. This we know now, the one tie, the one bond, is the Bond of Protection that is due from the sovereign; the other is the Bond of Subjection that is due from the subject. Sir, if this bond be once broken, farewell sovereignty!<sup>28</sup>

Il patto lega a doppio filo re e popolo: un vincolo di protezione obbliga il sovrano nei confronti dei suoi sudditi, a loro volta legati al re da un vincolo di subordinazione. Se uno di questi due vincoli viene violato, il patto si scioglie e non ha più senso parlare di sovranità. Nel caso specifico, Carlo I è colpevole di aver disonorato il patto e di aver tradito la fiducia che gli era stata accordata dal popolo.

---

<sup>27</sup> Particolarmente significativo è il riferimento a Nerone, condannato dal Senato di Roma. In questo caso, Bradshaw sottolinea come il Parlamento d'Inghilterra ricopra un ruolo analogo a quello del Senato romano e degli Efori spartani. Cfr. *A complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and other Crimes and Misdemeanours from the earliest period to the year 1783* [da qui in avanti: *State Trials*], a cura di T.B. Howell, Londra 1816, vol. IV, p. 1012: «Sir, what the Tribunes of Rome were heretofore, and what the Ephori were to the Lacedemonian State, we know that is the Parliament of England to the English state: and though Rome seemed to lose its liberty when once the Emperors were; yet you shall find some famous acts of justice even done by the Senate of Rome; that great Tyrant of his time, Nero, condemned and judged by the Senate»; trad. it.: «Signore, ciò che prima erano i tribuni di Roma e ciò che gli efori erano nello stato spartano, sappiamo che è il Parlamento d'Inghilterra per lo stato inglese; e anche se Roma sembrò perdere la sua libertà quando vi erano gli imperatori, tuttavia troverete qualche famoso atto di giustizia compiuto dal Senato di Roma; troverete Nerone, quel grande tiranno della sua epoca, condannato e giudicato dal Senato».

<sup>28</sup> *State Trials*, vol. IV, p. 1013. «Infatti, c'è un contratto e un accordo stipulato tra il re e il suo popolo, e il vostro giuramento è accettato; e certamente, Signore, il vincolo è reciproco [...]. Ora, noi sappiamo che un legame, un vincolo è il vincolo di protezione che si origina dal sovrano; l'altro è il vincolo di soggezione che proviene dal suddito. Signore, una volta spezzato questo vincolo, addio sovranità!».



Procedendo nel suo discorso, il Presidente della Corte passa a trattare un altro capo di imputazione, ovvero l'accusa di assassinio. Rivolgendosi a Carlo I, Bradshaw dice:

All the bloody Murders, which have been committed since this time that the division was betwixt you and your people, must be laid to your charge, which have been acted or committed in these late wars<sup>29</sup>.

In questo passo è contenuto il riferimento al *blood guilt*, alla colpa di sangue, un crimine odioso che macchia in modo indelebile chi l'ha provocata<sup>30</sup>. Carlo I ha permesso che un solco profondo lo dividesse dal suo popolo e con il suo atteggiamento non ha impedito che venissero commessi crimini sanguinosi negli scontri civili. Sapientemente sostenuto da passi scritturali in cui si esplicita che la colpa di sangue deve essere necessariamente espiata (*Genesi* 9,6 e *Numeri* 35,33)<sup>31</sup>, Bradshaw avverte il sovrano che la Corte di Giustizia non intende lasciare impuniti i suoi crimini.

Benché le accuse di omicidio e tradimento costituiscano due colpe gravissime, il fulcro del processo a Carlo I è rappresentato dall'accusa di tirannide. Il 27 gennaio, giorno della condanna, Bradshaw spiega:

Truly, sir, We have been told, «Rex est dum bene regit, Tyrannus qui populum opprimit»: And if so be that be the definition of a Tyrant, then see how you come short of it in your actions, whether the highest Tyrant, by the way of arbitrary government, and that you have sought to put, you were putting upon the people?<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *State Trials*, vol. IV, p. 1014: «Tutti i sanguinosi omicidi, che sono stati compiuti dal tempo in cui vi era divisione tra voi e il vostro popolo e che sono stati compiuti in queste recenti guerre, devono essere imputati a vostro carico».

<sup>30</sup> Il motivo del *blood guilt* pervade il dibattito e la cultura inglese ai tempi delle guerre civili. Cfr. P. CRAWFORD, *Charles Stuart, that Man of Blood*, cit., p. 44. Si veda anche S. BASKERVILLE, *Blood Guilt in the English Revolution*, «The Seventeenth Century», VIII, 1993, 2, pp. 181-202.

<sup>31</sup> Cfr. *State Trials*, vol. IV, p. 1014.

<sup>32</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Davvero, Signore, ci è stato detto “Rex est dum bene regit, Tyrannus qui populum opprimit”. E se questa deve proprio essere la definizione di un tiranno, non

Riecheggiando un passo, seppur lievemente modificato, del giurista britannico Henry de Bracton<sup>33</sup>, Bradshaw esplicita la distinzione tra re e tiranno: è re colui che regge bene lo stato, mentre è tiranno chi opprime il popolo. Un governante deve essere considerato re fino al momento in cui governa bene lo stato, mentre quando esercita un potere arbitrario deve essere ritenuto, piuttosto, un tiranno. L'introduzione della distinzione tra *rex* e *tyrannus* serve a Bradshaw a creare una corrispondenza diretta tra l'operato di Carlo I e quel genere di governo arbitrario che acquisisce le sembianze di una vera e propria tirannide.

Un sovrano è istituito per mantenere la giustizia in uno stato. Come spiega Bradshaw nel lungo discorso del 27 gennaio:

This we learn: The end of having kings, or any other governors, it is for the enjoying of justice; that is the end. Now, Sir, if so be the king will go contrary to that end, or any other governor will go contrary to the end of his government; Sir, he must understand that he is but an officer in trust, and he ought to discharge that trust; and they are to take order for the animadversion and punishment of such an offending governor<sup>34</sup>.

Quando il re governa contro gli interessi del popolo, sembra dimenticarsi di essere, in realtà, un servitore dello stato, ossia un funzionario incaricato, attraverso la fiducia accordatagli dai sudditi, di amministrare il potere per il benessere collettivo. Regnare contro il fine per cui il governo stesso è stato istituito significa per il reggitore dello stato non avere compreso affatto

---

vedete come abbiate fallito nelle vostre azioni se, per via di un governo arbitrario, stavate cercando di imporre al popolo il tiranno più grande, cosa che avete cercato di fare?».

<sup>33</sup> Cfr. H. BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, a cura di T. Twiss, CUP, Cambridge 2012, vol. II, p. 174.

<sup>34</sup> *State Trials*, cap. IV, p. 1010; trad. it.: «Questo noi abbiamo imparato: lo scopo di avere i re o qualsiasi altro governante è per godere della giustizia; quello è il fine. Ora, Signore, se il re è tale da andare contro quel fine, o qualunque altro governante va contro il fine del governo, questi deve comprendere che non è che un funzionario incaricato sulla base della fiducia e deve rispettare quella fiducia; e il popolo deve prendere le misure necessarie alla punizione di quel governante colpevole».

l'incarico che deve svolgere e il peso che vi è associato oppure voler ingannare il popolo.

Secondo la Corte Suprema di Giustizia, a Carlo I Stuart, come a qualsiasi altro sovrano d'Inghilterra, è stato attribuito un potere limitato da esercitare nell'interesse della collettività. Ciò comporta per il sovrano l'uso del potere nel rispetto delle leggi del regno e a favore della preservazione dei diritti e delle libertà dei cittadini. Tuttavia, secondo il parere della Corte, il re d'Inghilterra ha creduto di poter governare con un potere illimitato e tirannico, rovesciando i diritti e le libertà dei membri del popolo. Oltre a ciò, il sovrano si è reso colpevole di muovere guerra al Parlamento e a tutte le persone in esso rappresentate; e non soltanto ha mosso guerra, ma persevera in questa sua scelta. Il suo governo scellerato ha favorito la formazione di fazioni e di divisioni all'interno del popolo e ha causato, oltre a tumulti interni e invasioni straniere, inutili spargimenti di sangue. Il giudizio della Corte non lascia scampo al sovrano: Carlo I ha sbagliato poiché ha anteposto al bene del popolo il suo interesse egoistico, ha preferito alla pace e alla giustizia la realizzazione del suo progetto malvagio di dare forma ad un governo tirannico<sup>35</sup>. Secondo il giudizio della Corte, Carlo I è il vero autore e prosecutore delle inutili guerre che da tempo devastano la nazione e provocano la rovina e il collasso dello stato<sup>36</sup>. Uno dei motivi sottesi al discorso di Bradshaw è l'idea per cui Carlo I risulti ormai incorreggibile nel suo com-

---

<sup>35</sup> Il riferimento è al «wicked design» su cui si insiste ripetutamente nella sentenza di condanna. Cfr. *The Sentence of the High Court of Justice upon the King*, in S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, cit., p. 377.

<sup>36</sup> Nella sentenza si insiste sulle conseguenze devastanti delle guerre civili. A questo proposito si veda S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents*, cit., p. 378: «He [Charles, ndr] thereby hath been and is the occasioner, author, and continuer of the said unnatural, cruel and bloody wars, and therein guilty of all the treasons, murders, rapines, burnings, spoils, desolations, damage and mischief to this nation, acted and committed in the said wars, or occasioned thereby»; trad. it.: «Egli [Carlo I] è stato ed è la causa, l'autore e il continuatore delle suddette guerre innaturali, crudeli e sanguinose, e perciò colpevole di tutti i tradimenti, omicidi, saccheggi, incendi, rovine, devastazioni, danni e guai per questa nazione compiuti in tali guerre o da queste originatisi».

portamento<sup>37</sup>. Per questo motivo, i tentativi di scendere a compromessi con un sovrano che permette simili atrocità nel suo regno non possono più essere accettati pacificamente dal Parlamento.

Il processo a Carlo I Stuart è pubblico. È la stessa *High Court of Justice* che intende dimostrare con forza, di fronte all'atteggiamento incredulo del sovrano, di essere custode del diritto inglese<sup>38</sup>. Il 20 gennaio 1649, condotto per la prima volta di fronte alla Corte, il sovrano, designato da John Cook come re 'eletto', protesta con queste parole:

England was never an elective kingdom, but an hereditary kingdom for near these thousand years; therefore let me know by what authority I am called hither: I do stand more for the Liberty of my people, than any here that come to be my pretended Judges; and therefore let me know by what lawful authority I am seated here and I will answer it; otherwise I will not answer it<sup>39</sup>.

Partendo dal presupposto che l'Inghilterra non è e non è mai stata nella sua storia un regno elettivo, bensì un regno ereditario, Carlo I si domanda con quale autorità la Corte e i suoi giudici si arrogano il diritto di processare il sovrano, la più alta personalità del regno. In tutte le sedute processuali il monarca manifesta di non avere alcuna intenzione di assoggettarsi ad un'autorità illegittima<sup>40</sup>. Nella seduta del 22 gennaio 1649 Carlo insiste domandando quando la Camera dei Comuni si sia trasformata in Corte di Giudizio. Con le sue insinuazioni, il sovrano, di fatto, mette in crisi i giudici che

---

<sup>37</sup> Questo elemento è suggerito da J. SANDERSON, *But the People's Creatures. The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester University Press, Manchester 1989, p. 131.

<sup>38</sup> Su questo punto insiste S. BARBER, *Regicide and Republicanism. Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1998, p. 125. A differenza di alcuni regicidi commessi nell'ombra, l'esecuzione di Carlo I è di pubblico dominio. A questo proposito cfr. D. NORBROOK, *Writing the English Republic. Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, CUP, Cambridge 2000, p. 200.

<sup>39</sup> *State Trials*, vol. IV, p. 996: «L'Inghilterra non è mai stata un regno elettivo, ma è un regno ereditario da circa mille anni; quindi fatemi sapere da quale autorità sono qui convocato; io mi schiero per la libertà del mio popolo più di coloro ai quali, qui presenti, capita di essere i miei presunti giudici; e, dunque, fatemi sapere per quale autorità legittima sono seduto qui e vi risponderò; altrimenti non risponderò».

<sup>40</sup> *State Trials*, vol. IV, p. 1000.

sul terreno della legittimità dell'autorità si trovano in una posizione di estrema debolezza e faticano a trovare un'argomentazione convincente. Carlo I si rifiuta di rispondere alle accuse che gli vengono rivolte da Cook e da Bradshaw e gioca le sue carte insistendo sull'illegalità del processo<sup>41</sup>. Le obiezioni sollevate dall'imputato sono di varia natura: in primo luogo, la Corte non è rappresentativa di tutto il Parlamento, ma contiene soltanto una frazione della Camera dei Comuni; in secondo luogo, la Corte non ha alcun diritto di processare un sovrano, poiché egli è eletto da Dio; infine, il re, per definizione, non ha pari nel regno e non potrebbe essere giudicato nemmeno da una Corte legittimamente istituita. Si tratta di obiezioni pesanti a cui è difficile per i giudici trovare una risposta che appaia sufficientemente convincente. La questione di gran lunga più problematica, da cui discendono tutte le altre, è rappresentata dall'idea del sovrano come 'the Lord's Anointed', 'l'Unto del Signore'<sup>42</sup>. Il sovrano stabilito da Dio è soggetto soltanto alla giustizia divina e non può essere toccato dalla giustizia umana. Ad essere confutata dai giudici è la teoria del diritto divino dei re, tra l'altro ribadita con rinnovata convinzione proprio da Giacomo I Stuart, padre di Carlo I<sup>43</sup>. Durante il processo, infatti, Carlo I fa notare ai giudici che egli è chiamato a rispondere soltanto a Dio e a nessun'altra autorità terrena<sup>44</sup>. Per rispondere all'obiezione del sovrano<sup>45</sup>, la Corte di Giustizia fa leva su un argomento potente e cioè sull'accusa di tirannide. Un sovrano può essere convocato a rendere conto delle proprie azioni; a maggior ragione lo è un sovrano colpevole di avere instaurato una tirannide. La linea adottata dalla Corte è quella

---

<sup>41</sup> Questo è suggerito anche da V. KAHN, *Wayward Contracts. The Crisis of Political Obligation in England, 1640-1674*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 113 e sgg. Sul rifiuto del sovrano di dichiararsi colpevole si veda anche C. HOLMES, *The Trial and Execution of Charles I*, cit., p. 314.

<sup>42</sup> Il re è «the Lord's Anointed» e mai «the people's Anointed». Cfr. D. CRESSY, *Charles I and the People of England*, OUP, Oxford 2015, p. 297.

<sup>43</sup> Per gli scritti politici sul diritto divino dei re composti da Giacomo I Stuart si pensi a *The True Law of Free Monarchies* (1598) e al *Basilikon Doron* (1599).

<sup>44</sup> Cfr. S. KELSEY, *The Trial of Charles I*, cit., p. 604.

<sup>45</sup> Si tratta di una difficoltà che i giudici condividono con tutti coloro che, a vario titolo, intendono difendere l'operato della Corte.

di ristabilire il corretto rapporto tra sovrano, popolo e legge. È ciò che si evince dal discorso pronunciato da Bradshaw nella seduta del 27 gennaio:

Sir, as the Law is your Superior, so truly, Sir, there is something that is superior to the Law, and that is indeed the Parent or Author of the Law, and that is the people of England: for, Sir, as they are those that at the first (as other countries have done) did chuse to themselves this form of government even for Justice sake, that justice might be administered, that peace might be preserved; so, Sir, they gave laws to their governors, according to which they should govern: and if those laws should have proved inconvenient or prejudicial to the public, they had a power in them, and reserved to themselves, to alter as they shall see cause<sup>46</sup>.

Bradshaw spiega che la legge è superiore al sovrano, ma il popolo, in quanto autore delle leggi, è superiore alla legge. Le leggi, scelte dal popolo tramite i suoi rappresentanti al fine di mantenere la pace e di garantire un'equa amministrazione della giustizia, devono servire ai governanti per amministrare correttamente lo stato. Il re ha, quindi, il dovere di attenersi alla legge. Secondo la Corte, Carlo I non rimarrà impunito perché si ritiene intoccabile in quanto eletto da Dio. Al contrario, sarà la legge stessa, per mezzo della Corte, a giudicare il sovrano.

Per quanto riguarda la questione sollevata da Carlo I secondo cui il re non ha pari nel regno, la risposta imbastita da John Bradshaw scioglie un altro nodo particolarmente intricato:

Sir, it is very true what some of your side have said '*Rex non habet parem in regno*', say they: This Court will say the same, while King, that you have not

---

<sup>46</sup> *State Trials*, vol. IV, p. 1009; trad. it.: «Signore, come la legge è il vostro superiore, così davvero c'è qualcosa che è superiore alla legge e che è, appunto, il genitore o l'autore della legge, ed è il popolo d'Inghilterra; dal momento, Signore, che esso è stato il primo (come altre nazioni hanno fatto) a scegliersi questa forma di governo anche per amor di giustizia, quella giustizia deve essere amministrata, quella pace mantenuta. Perciò, Signore, il popolo d'Inghilterra ha dato leggi ai suoi governanti, secondo le quali essi devono governare; e se quelle leggi dovessero mostrarsi non adatte o svantaggiose per il popolo, esso ha in sé, e in sé solo, il potere di cambiarle secondo il suo giudizio».

your peer in some sense, for you are *major singulis*; but they will aver again that you are *minor universis*. [...] Bracton, De leg. lib. I, cap. 8<sup>47</sup>.

Il Presidente della Corte riconosce al re di non avere pari nel regno e tuttavia, ricorrendo alla formula proposta dal giurista Bracton, spiega che il re è '*major singulis, minor universis*'. Ciò significa che il re è superiore agli individui presi singolarmente, ma inferiore all'insieme degli individui. È il popolo, quindi, a costituire il soggetto giuridico superiore al sovrano.

Durante il dibattimento, la Corte insiste continuamente sulle intenzioni malvage del sovrano, sui suoi progetti di sovvertire il naturale equilibrio dei poteri nello stato ad esclusivo vantaggio personale e sui mezzi riprovevoli che Carlo I è stato disposto ad impiegare per instaurare un governo tirannico. Rendendosi colpevole di questi crimini – peraltro ancora più gravi perché premeditati – il sovrano è divenuto un nemico dello stato. In quanto nemico, egli non è più un membro della società e non è più titolare di diritti. Lo status di nemico è paragonabile a quello di un prigioniero di guerra e Carlo I, a tutti gli effetti, è un prigioniero e non gli possono essere riservati trattamenti privilegiati<sup>48</sup>. Il monarca, da parte sua, ritiene di non essere un prigioniero ordinario<sup>49</sup>, ma questo è proprio quello che la Corte gli sta contestando. La legge, infatti, non ammette disparità di trattamenti, tutti sono eguali dinanzi ad essa e la Corte di Giustizia intende essere assoluto garante di equità. Dal momento che la Corte non ritiene di dover dare giustificazioni in merito alla questione dell'autorità ripetutamente messa in dubbio da Carlo I, il sovrano adotta prevalentemente la strategia del silenzio, nel tentativo

---

<sup>47</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Signore, è vero ciò che qualcuno della vostra schiera ha detto "Rex non habet parem in regno", come dicono; questa Corte dirà lo stesso, cioè che finché voi siete re, non avete pari in un certo senso, perché siete *major singulis*; ma essi affermeranno ancora che siete *minor universis*. [...] Si veda H. BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, I, 8».

<sup>48</sup> Cfr. J. SANDERSON, *But the People's Creatures. The Philosophical Basis of the English Civil War*, cit., pp. 134-35; si veda anche S. BARBER, *Belshazzar's Feast: Regicide, Republicanism and the Metaphor of Balance*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, cit., p. 104.

<sup>49</sup> *State Trials*, cap. IV, p. 1000.

di dare prova fino in fondo di non riconoscere l'autorità dell'istituzione che lo sta giudicando; strategia che se non permette al re di aver salva la vita, mette comunque in imbarazzo i giudici. La strategia del monarca non è sufficiente a convincere i giudici della sua innocenza; Carlo I viene così condannato alla decapitazione<sup>50</sup>. La sua esecuzione è giustificata dall'autorità della Camera dei Comuni a nome e per conto del «popolo inglese»<sup>51</sup>. Non è questo un argomento di secondaria importanza, considerando che proprio la questione relativa al soggetto politico che ha giudicato e condannato il sovrano sarà oggetto dell'infuocato dibattito che farà seguito alla morte del re. I difensori della monarchia contesteranno proprio il fatto che la decisione circa l'esecuzione di Carlo I sia stata presa soltanto da un numero strettamente limitato di persone e non da tutto il popolo inglese. Su questo punto avremo modo di tornare più avanti.

## **2. *Eikon Basilike*, l'autoritratto del re**

Poco dopo l'esecuzione del re<sup>52</sup>, inizia a circolare in Inghilterra un testo destinato ad avere uno straordinario successo, l'*Eikon Basilike: the Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitudes and Sufferings*. Questo scritto costituisce il testamento spirituale di Carlo I Stuart, un vero e proprio ritratto del re – *Eikon Basilike* significa appunto 'icona del sovrano'. Questo scritto si

---

<sup>50</sup> Cfr. *State Trials*, vol. IV, p. 1018, dove John Cook considera l'atto del regicidio «the most comprehensive, impartial, and glorious piece of justice, that ever was acted and executed upon the theatre of England»; trad. it: «il più completo, imparziale e glorioso atto di giustizia che sia mai stato compiuto ed eseguito nel teatro d'Inghilterra».

<sup>51</sup> Cfr. S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, cit., p. 377; p. 379.

<sup>52</sup> Gli interpreti sono divisi sulla questione: alcuni autori sostengono che l'*Eikon Basilike* sia comparso qualche giorno dopo l'esecuzione del sovrano; altri ritengono che copie del testo venissero distribuite già il giorno stesso dell'esecuzione. Tra i sostenitori della prima tesi si veda, ad esempio, C. HILL, *Milton and the English Revolution*, Faber and Faber, Londra 1977, p. 172; a sostenere la seconda opzione è, tra gli altri, E. SKERPAN, *Eikon Basilike and the Rhetoric of Self-Representation*, in *The Royal Image. Representations of Charles I*, a cura di T.N. Corns, CUP, Cambridge 1999, p. 122.



presenta al pubblico come redatto dal sovrano durante la fase del processo. I problemi di attribuzione dello scritto, su cui i critici si sono spesso interrogati, peraltro senza giungere ad un parere unanime, non hanno riguardato i lettori inglesi del tempo, convinti che l'autore fosse proprio il loro sovrano. Di sicuro oggi sappiamo che una parte fondamentale, se non l'intero, del lavoro di scrittura e di preparazione del manoscritto per la stampa è stata svolta da John Gauden, vescovo di Exeter e poi di Worcester e deciso sostenitore della fazione monarchica<sup>53</sup>.

L'*Eikon Basilike* costituisce un testo difficile da collocare all'interno di un unico genere letterario, poiché rappresenta una vera e propria commistione di generi. Strutturato in 28 capitoli, ciascuno dei quali dedicato ad un episodio specifico della guerra civile inglese descritto dalla prospettiva di Carlo I, l'*Eikon Basilike*, noto anche come *King's Book*, il *Libro del re*, contiene elementi caratteristici di vari generi letterari. Esso è un'apologia, un *mémoir* politico e un'autobiografia spirituale. Si tratta, in primo luogo, di un testo politico, perché in esso vengono tracciati e analizzati gli eventi che hanno condotto alle guerre civili inglesi, a partire dalla convocazione del Lungo Parlamento nel novembre del 1640 fino all'imprigionamento del re nel castello di Carisbrook verso la fine del 1647. Il *Libro del re* si qualifica, inoltre, come testo apologetico, poiché gli avvenimenti descritti vengono narrati con il preciso intento di difendere le scelte effettuate dal sovrano nelle intricate e complesse vicende degli scontri civili. Ciascun capitolo, dopo l'esposizione degli eventi secondo le impressioni del re, si conclude con una preghiera e un'invocazione a Dio<sup>54</sup>. Il contenuto di quest'opera non è il re-

---

<sup>53</sup> L'intricata questione dell'attribuzione è affrontata, tra gli altri, da H.R. TREVOR-ROPER, '*Eikon Basilike*': *the Problem of the King's Book*, in ID., *Historical Essays*, Macmillan, New York 1957, pp. 211-20. Più recentemente, alcuni studiosi tendono a risolvere la controversia circa l'attribuzione testuale dell'*Eikon Basilike*, sostenendo che esso costituisca il prodotto di una cooperazione editoriale. Cfr. '*Eikon Basilike*', *with selections from 'Eikonoklastes'*, a cura di J. Daems e H.F. Nelson, Broadview Press, Petersborough 2006, p. 21.

<sup>54</sup> Diversi studiosi hanno messo in evidenza una forte somiglianza tra le preghiere contenute nell'*Eikon Basilike* e il modello del *Book of Common Prayer*, il testo base della comu-

soconto storico degli eventi, ma la narrazione dei fatti secondo la personale percezione del re e la sua meditazione su di essi<sup>55</sup>. Talvolta, durante l'esposizione, fatti scomodi o episodi imbarazzanti per il sovrano vengono filtrati o rielaborati.

In questo testo sono di primaria importanza i riferimenti alla sfera religiosa e in particolare i richiami scritturali. In una presentazione vivida e drammatica Carlo I è descritto con i connotati di un martire cristiano. Le sofferenze e i patimenti che Carlo I è costretto a sopportare connotano l'immagine del sovrano lungo tutto il corso dell'opera<sup>56</sup>. Benché si mostri come un servo sofferente e un martire paziente, confinato alla sopportazione in solitudine, il sovrano non vuole perdere la dignità<sup>57</sup>. Si dipinge come un re cristiano, a cui si convengono desideri sobri e moderati, e preferisce essere un buon cristiano prima ancora di essere un buon re. A differenza dei suoi avversari, che agiscono trascinati da passioni o pregiudizi e sono condotti unicamente dal loro volere, Carlo I vuole agire in modo equilibrato, facendo corretto uso della ragione ed evitando di lasciarsi offuscare dalle passioni. Soprattutto verso la conclusione dello scritto, nel capitolo finale contenente le meditazioni sulla morte, viene in luce il confronto tra Carlo I e Cristo crocifisso<sup>58</sup>. In questo senso, la morte violenta, barbara e improvvisa a cui è

---

nione anglicana. Si veda, ad esempio, E. SKERPAN, *'Eikon Basilike' and the Rhetoric of Self-Representation*, cit., p. 130 e sgg.

<sup>55</sup> Questa idea è espressa da T. CORNS, *Lovelace, Herrick and the Eikon Basilike*, in ID., *Uncloistered Virtue. English Political Literature, 1640-1660*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 86 e da K. SHARPE, *The King's Writ: Royal Authors and Royal Authority in Early Modern England*, in *Culture and Politics in Early Stuart England*, a cura di K. Sharpe e P. Lake, Macmillan, Londra 1994, p. 136.

<sup>56</sup> L'insistenza sulla sofferenza è testimoniata anche dall'iniziale scelta del titolo dell'opera *Suspiria regalia (I sospiri del re)*, poi cambiato in *Eikon Basilike*. In quel giro d'anni si crea, intorno alla figura di Carlo I, un vero e proprio culto di re-martire; per un bel volume dedicato all'argomento si veda A. LACEY, *The Cult of King Charles the Martyr*, The Boydell Press, Woodbridge 2003.

<sup>57</sup> Spunti interessanti sono contenuti in R. WILCHER, *What was the King's Book for? The Evolution of 'Eikon Basilike'*, «The Yearbook of English Studies», XXI, 1991, pp. 218-28.

<sup>58</sup> L'immagine di Carlo I come imitatore di Cristo è rafforzata dal discorso pronunciato dal sovrano sul patibolo, in cui il re, al pari di Cristo, accorda il perdono ai responsabili della sua morte. Su questo punto cfr. C. HOLMES, *Why was Charles I executed?*, Hambledon Continuum, Londra 2006, p. 93.

sottoposto il sovrano è simile alla fine che ha dovuto sopportare Cristo. I nemici del re, in modo analogo a coloro che crocifisero Cristo, vogliono far apparire la morte del monarca come un atto di somma giustizia<sup>59</sup>. A convalidare questa vicinanza tra Carlo I e Cristo contribuisce in maniera singolare il frontespizio del *King's Book* (Fig. 1), un'incisione realizzata da William Marshall, nel quale il monarca viene raffigurato in ginocchio, in atto di raccoglimento, con lo sguardo rivolto verso il Cielo.



Fig. 1. Frontespizio dell'*Eikon Basilike*, realizzato dall'incisore William Marshall.

<sup>59</sup> *Eikon Basilike*, cap. XXVIII, p. 197. Più avanti, gli stessi difensori monarchici insisteranno sulla comparazione tra la tragedia di Carlo e la tragedia di Cristo. A questo proposito, cfr. N.K. MAGUIRE, *The Theatrical Mask/Masque of Politics: the Case of Charles I*, «Journal of British Studies», XXVIII, 1989, 1, p. 14.

Nel frontespizio si ritrova una forte insistenza sulla corona, simbolo del potere regale<sup>60</sup>. Re Carlo non indossa la corona terrena, che giace inutilizzata a terra, ma tiene tra le mani la corona di spine, che simboleggia la grazia e rimanda allusivamente a Cristo, e simultaneamente contempla la corona celeste.

L'immagine che affiora da questo scritto è quella di un monarca saldo e deciso che, pur ammettendo le proprie debolezze, sostiene la verità dei principi religiosi a cui si appella e dei motivi politici che hanno determinato le sue scelte. Nel *Libro del re* Carlo I non perde occasione di dare voce alla sua innocenza politica e morale di fronte al brutale martirio che gli hanno riservato i suoi sudditi, che si sono mostrati sleali nei suoi confronti. Nell'*Eikon Basilike* il re si sforza costantemente di instaurare una comunicazione profonda con Dio. La coscienza di Carlo I è assoluta protagonista; il sovrano intende rivolgersi, in primo luogo, a Dio e a lui solo rendere conto delle proprie scelte e azioni<sup>61</sup>. Inascoltato dalla Corte Suprema di Giustizia, Carlo I si appella ora al tribunale divino. Attraverso l'esposizione dei fatti, potrà mettersi a nudo e rendere la propria coscienza pienamente visibile anche agli occhi dei sudditi. L'operazione di disvelamento che il sovrano realizza serve a fare chiarezza sul ruolo che ha giocato in alcuni degli episodi cruciali delle guerre civili inglesi.

\*

Tra alcuni dei nuclei tematici più interessanti affrontati nel *Libro del re* spiccano la vicenda dei tumulti del gennaio 1642 e le tensioni nel rapporto tra re e Parlamento nei mesi precedenti lo scoppio della prima guerra civile

---

<sup>60</sup> Si è parlato a questo proposito di «incarnational text». Cfr. *Introduzione* a '*Eikon Basilike*', with selections from '*Eikonoklastes*', cit., p. 16. L'immagine di Carlo I raffigurata nel frontespizio sarà integrata nelle edizioni successive da una spiegazione dell'emblema.

<sup>61</sup> Sulla centralità della coscienza negli scritti di Carlo I, cfr. K. SHARPE, *Private Conscience and Public Duty in the Writings of Charles I*, «The Historical Journal», XL, 1997, 3, p. 657 e sgg.

(febbraio-agosto 1642). Nel capitolo quarto dell'*Eikon Basilike* Carlo I ragiona dei tumulti popolari scoppiati nel mese di gennaio 1642 a Westminster e a Londra, in seguito alla presentazione di petizioni al re e al Parlamento. Questi tumulti sorprendono il sovrano come un vero terremoto che scuote terribilmente lo stato fin dalle sue fondamenta<sup>62</sup>. I tumulti sono compiuti da una massa indisciplinata e rozza, istigata da abili demagoghi che alimentano e mantengono vivo il fuoco della rivolta. Il popolo, insensibile e irrispettoso di qualsivoglia regola o principio di buon senso, agisce con una crudeltà barbarica, gettando così in rovina lo stato e la Chiesa. In un passo decisivo del capitolo, il sovrano riflette sugli obiettivi che il popolo in rivolta punta ad ottenere. Il popolo ritiene che le Camere debbano essere purgate e che i membri parlamentari indegni debbano essere esonerati dal loro incarico. Questo è il tenore delle prevaricazioni a cui il popolo dà voce<sup>63</sup>. Il popolo ribelle viene condannato anche per i mezzi impiegati per far valere le proprie ragioni, mezzi che sono giudicati illegittimi e irreligiosi. Una volta tracciato il quadro entro cui si inseriscono i tumulti, l'autore passa a spiegare il comportamento che ha preferito mantenere per fronteggiare questi disordini. Allo scoppio dei tumulti Carlo I decide di ritirarsi a Hampton Court; eppure, il suo gesto non va interpretato come un atto di viltà, quanto piuttosto come una strategia pensata per dare completo sfogo alla furia popolare,

---

<sup>62</sup> *Eikon Basilike*, cap. IV, p. 60.

<sup>63</sup> Prevaricazioni che, stando al giudizio del sovrano, vanno a danno del governo civile ed ecclesiastico. Cfr. *Eikon Basilike*, cap. IV, p. 61: «All obstructions in Parliament (that is, all freedom of differing in Votes, and debating matters with reason and candour) must be taken away with these Tumults: By these must the Houses be purged, and all rotten Members (as they pleased to count them) cast out: By these the obstinacy of men resolved to discharge their Consciences must be subdued, by these all factious, seditious, and schismatical proposals against Government Ecclesiastical or Civil, must be backed and abetted, till they prevailed»; trad. it.: «Tutti gli ostacoli in Parlamento (cioè, tutta la libertà di dissentire nei voti, e di dibattere le questioni con ragione e onestà) devono essere spazzate via con questi tumulti; con questi le Camere devono essere purgate e tutti i membri marci (come ad essi piace definirli) espulsi; con questi tumulti l'ostinazione degli uomini decisi a scaricarsi la loro coscienza deve essere controllata, con questi tumulti tutte le proposte faziose, sediziose e scismatiche contro il governo ecclesiastico o civile, devono essere sostenute e favorite, fino a quando essi non prevarranno».

lasciar fare al terremoto il proprio corso<sup>64</sup>. Dal suo punto di vista, opporre una resistenza attiva ai tumulti sarebbe stato un gesto non di sano coraggio, bensì di eccessiva temerarietà e avrebbe potuto provocare danni addirittura maggiori. Il re conclude le sue riflessioni confessando di non comprendere l'utilità delle sollevazioni popolari, che non fanno altro che causare la rovina dello stato, trasformando l'ordine del regno in una confusione ingestibile<sup>65</sup>.

Un altro nodo centrale dell'*Eikon Basilike* è quello che riguarda il ruolo del re nel suo rapporto con il Parlamento. Questo tema è sviluppato con un'attenzione particolare nei capitoli X e XI dello scritto. Nel capitolo X Carlo I affronta lo spinoso problema della *Militia Ordinance*, mentre nel capitolo XI tratta della delicata questione delle *Nineteen Propositions*, due importanti episodi antecedenti lo scoppio della prima guerra civile inglese.

Partiamo dal primo punto. A seguito del tentato arresto di cinque membri del Parlamento, ordinato dal sovrano nel gennaio 1642, entrambe le Camere, sentendosi minacciate dagli eccessivi poteri regali, votano nel mese di febbraio per attribuire al Parlamento il controllo della milizia<sup>66</sup>. Nel commentare questo decreto, Carlo I insiste soprattutto sulla debolezza e sulla precarietà della sua posizione. Il re si sente attaccato in maniera improvvisa e inaspettata, e afferma di essere impreparato a combattere per mantenere intatte le prerogative regali. Già in altri luoghi il monarca ha ricordato che spesso i suoi avversari lo incolpano di aver premeditato una guerra<sup>67</sup>, ma si difende sempre sostenendo di essere stato preso in contropiede. Ai suoi occhi, la sua impreparazione nell'affrontare i suoi avversari costituisce già di per sé un segno evidente della sua innocenza<sup>68</sup>. Per contestare la deci-

---

<sup>64</sup> *Eikon Basilike*, cap. IV, pp. 62-63.

<sup>65</sup> Cfr. *Eikon Basilike*, cap. IV, p. 64.

<sup>66</sup> Di questo tema vi sono riferimenti in Q. SKINNER, *Classical Liberty and the Coming of English Civil War*, in *Republicanism: a Shared European Heritage*, a cura di M. van Gelderen e Q. Skinner, CUP, Cambridge 2002, vol. II, p. 17.

<sup>67</sup> Cfr. *Eikon Basilike*, cap. IV, p. 63.

<sup>68</sup> *Eikon Basilike*, cap. X, p. 88.

sione del Parlamento di accentrare il controllo e la gestione dei reparti militari Carlo I fa leva sulla sicurezza dei sudditi. In modo particolare, egli si concentra sulla centralità del ruolo del monarca – emblema dell'unità del corpo politico – nel difendere i bisogni dei cittadini. In questa prospettiva, il controllo delle forze militari non costituisce un potere accessorio o marginale, ma una prerogativa irrinunciabile. In ogni caso, Carlo I si professa pronto ad accettare ciò che la provvidenza ha in serbo per lui e conclude il capitolo X nella convinzione che, seppur privato del controllo dell'esercito a causa dell'invidia di alcuni uomini avversi alla monarchia, nessuno potrà mai privarlo della sua innocenza o della grazia di Dio<sup>69</sup>.

Nel capitolo XI Carlo I riferisce gli avvenimenti legati alle famose *Nineteen Propositions*, le *Diciannove Proposizioni*, una serie di richieste che il Parlamento inoltra al re nel giugno del 1642 con l'obiettivo di affermare la propria sovranità a scapito di quella regale<sup>70</sup>. Tra le proposte contenute in questo documento spiccano: il controllo delle forze armate, l'autorità del Parlamento sugli affari più importanti della nazione, la riforma della Chiesa, il controllo sull'educazione e sul matrimonio dei figli reali. Con la sua *Answer to the Nineteen Propositions* Carlo I rifiuta queste richieste, convinto che fossero un manifesto attacco nei suoi confronti e una minaccia per la stessa monarchia. Dopo il rifiuto del sovrano di accettare le richieste del Parlamento, nel mese di agosto scoppia la prima guerra civile. Nell'*Eikon Basilike*, il re confessa che, pur essendo preparato a ricevere delle richieste

---

<sup>69</sup> *Eikon Basilike*, cap. X, p. 92: «Although they take from me all defence of Arms and Militia, all refuge by land, of Forts, and Castles, all flight by sea in my ships and navy; yea, though they study to rob me of the Hearts of my subjects, the greatest treasure and best ammunition of a King, yet cannot they deprive me of my own innocency, or God's mercy, nor obstruct my way to Heaven»; trad. it.: «Anche se essi mi sottraggono la difesa delle armi e dell'esercito, ogni rifugio in terra di fortezze e castelli, ogni fuga via mare sulle mie navi e con la marina; anzi, anche se essi si impegnano nel privarmi dei cuori dei miei sudditi, il più grande tesoro e la migliore difesa di un re, non possono privarmi della mia stessa innocenza o della grazia di Dio, né ostruire la mia via al Cielo».

<sup>70</sup> Per alcune interessanti riflessioni sulle *Nineteen Propositions* si veda L. D'AVACK, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 44-47.

da parte parlamentare, si aspettava qualche proposta di legge atta a modificare norme ormai datate oppure la richiesta di abolizione di alcune antiche e ingombranti consuetudini. Di certo, il sovrano non immaginava di ricevere richieste contrarie alle leggi dello stato e irrispettose delle prerogative regali. D'altronde, Carlo I avrebbe agito da folle se avesse assecondato le richieste dei parlamentari, perché avrebbe consegnato il potere nelle loro mani<sup>71</sup>. In altri termini, se avesse accettato le condizioni imposte dal Parlamento, il sovrano sarebbe divenuto poco più di un monarca rappresentativo. Agli occhi del sovrano, le richieste delle Camere rappresentano un modo di limitare la sua ragione e ridurre la sua autonomia decisionale<sup>72</sup>. Un ragionamento simile è impiegato da Carlo I nel trattare il complesso tema del diritto di veto, la cosiddetta *negative voice*, una prerogativa regale in base alla quale il sovrano può dare o negare il consenso alle proposte di legge delle Camere<sup>73</sup>. Molti parlamentari iniziano a contestare il diritto di veto del sovrano protestando che esso paralizza la macchina decisionale del Parlamento, facendole perdere di efficacia. Mediante il giuramento avvenuto all'atto di incoronazione, infatti, ogni sovrano del regno britannico accetta che il potere legislativo sia posto nelle mani del Parlamento, ma questo potere non può essere efficacemente esercitato se il re mantiene la *negative voice*. Per difendersi da questi attacchi, Carlo I sostiene che nessun giuramento lo vincoli al punto tale da dover dare l'assenso a tutte le pretese del Parlamento. Dal suo punto di vista, privare il sovrano del diritto di veto equivale ad impedirgli di disporre liberamente della propria ragione:

So far am I from thinking the Majesty of the Crown of England to be bound by any Coronation Oath, in a blind and brutish formality, to consent to what ever its subjects in Parliament shall required; as some men will needs infer;

---

<sup>71</sup> *Eikon Basilike*, cap. XI, p. 96.

<sup>72</sup> *Eikon Basilike*, cap. XI, p. 95.

<sup>73</sup> Di questo tema ragiona Q. SKINNER, *Classical Liberty, Renaissance Translation and the English Civil War*, in ID., *Visions of Politics*, CUP, Cambridge 2002, vol. II, p. 325.



while denying Me any power of Negative voice as King, they are not ashamed to seek to deprive Me of the liberty of using My Reason<sup>74</sup>.

Secondo il parere di Carlo I espresso in questo passo, il giuramento diviene, nelle mani dei parlamentari, un pretesto per privare il re non soltanto delle sue prerogative, ma anche delle sue capacità decisionali e della libertà di disporre della sua ragione.

\*

Il *Libro del re*, concepito come un testo di propaganda monarchica, gode di un successo editoriale enorme; soltanto nel 1649 vengono pubblicate trentacinque edizioni in Inghilterra e venticinque escono sul continente. Secondo il parere del vescovo John Gauden, l'*Eikon Basilike* è un'arma più potente della spada<sup>75</sup>:

When [that book] came out, just upon the King's death, good God! What shame, rage, and despite filled his murderers! What comfort his friends! How many enemies did it convert! How many hearts did it mollify and melt! [...] In a word, it was an army and did vanquish more than any sword could<sup>76</sup>.

Il *King's Book* non soltanto è in grado di arrecare conforto ai sostenitori della causa monarchica, ma riesce nel compito più arduo di sciogliere e conver-

---

<sup>74</sup> *Eikon Basilike*, cap. VI, p. 70: «Sono così lontano dal pensare che la maestà della Corona d'Inghilterra sia legata da un qualche giuramento d'incoronazione in una formalità cieca e brutale tale da acconsentire a qualsiasi cosa debbano richiedere i sudditi in Parlamento, come alcuni uomini intendono dedurre; mentre, negandomi ogni potere di diritto di veto in quanto re, non si vergognano di cercare di privarmi della libertà di usare la mia ragione».

<sup>75</sup> Su questo punto si veda anche R. HELGERSON, *Milton reads the King's Book: Print, Performance and the making of a Bourgeois Idol*, «Criticism», XXIX, 1987, 1, p. 1.

<sup>76</sup> Questa testimonianza è riportata da C. WORDSWORTH, *Documentary Supplement to "Who wrote Eikon Basilike?"*, J. Murray, Londra 1825, p. 16; trad. it.: «Quando [quel libro] uscì, appena dopo la morte del re, buon Dio! Di quanta vergogna, rabbia e disprezzo riempi i suoi assassini! Di quanto conforto i suoi amici! Quanti nemici convertì! Quanti cuori placò e sciolse! [...] In una parola, esso era un'arma e sconfisse più di quanto potesse fare una spada».

tire i cuori dei nemici del re. Proprio a causa della generale impressione favorevole di questo libro e dell'immagine nuova ed estremamente positiva che veicola del re<sup>77</sup>, il Consiglio di Stato decide di commissionare con urgenza un libro in risposta all'*Eikon Basilike*.

### 3. L'*Eikonoklastes* di John Milton

Lo straordinario successo di cui gode l'*Eikon Basilike* pone il serio e urgente problema di allestire una risposta che sappia arginare la popolarità della nuova immagine del re. Nell'opinione pubblica, infatti, aveva da qualche tempo cominciato a diffondersi un senso di nostalgia e di vero e proprio rimpianto nei confronti del defunto re e dell'ormai perduta monarchia. Il Consiglio di Stato decide così di commissionare al giovane John Milton, allora appena nominato Segretario per gli Affari Esteri, uno scritto in risposta all'*Eikon Basilike*. L'*Eikonoklastes in Answer to a Book intitl'd Eikon Basilike, the Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitudes and Sufferings*, pubblicato il 6 ottobre 1649, non rappresenta né la prima né l'unica risposta al *King's Book* – una replica in forma anonima era apparsa nell'agosto dello stesso anno<sup>78</sup> –, ma costituisce il documento ufficiale della replica all'*Eikon Basilike*. Milton dà avvio all'*Eikonoklastes* ricordando di

---

<sup>77</sup> Sul lavoro di 'image-making' svolto dagli autori del *Libro del re* ha insistito J.R. KNOTT, "Suffering for Truth's Sake": Milton and Martyrdom, in *Politics, Poetics, and Hermeneutics in Milton's Prose*, a cura di D. Loewenstein e J. Turner, CUP, Cambridge 2007, p. 160.

<sup>78</sup> Il testo in questione è l'*Eikon Alethine*, che scredita il *King's Book* considerandolo un falso. Nel saggio di E. SIRLUCK, 'Eikon Basilike', 'Eikon Alethine', and 'Eikonoklastes', «Modern Language Notes», LXIX, 1954, 7, pp. 497-502, l'autore propone una tesi suggestiva secondo cui *Eikon Alethine* e *Eikonoklastes* rappresenterebbero due fasi distinte di un'unica strategia di attacco studiata dal Consiglio di Stato. Per uno studio comparativo dei due testi in questione si veda W. LOWENHAUPT, *The Writing of Milton's "Eikonoklastes"*, «Studies in Philology», XX, 1923, 1, pp. 29-51.

aver ricevuto l'incarico di scriverlo<sup>79</sup> e di averlo fatto per il bene dello stato, «in the behalf of Libertie, and the Commonwealth»<sup>80</sup>. Nella sua *Vita di Milton* John Toland riporta degli spunti interessanti a proposito di questa vicenda editoriale:

Ma non fu solo per la corrispondenza estera che la penna di Milton fu utile al suo governo: subito dopo la morte del Re, infatti, apparve un libro edito a suo nome, intitolato *Eikon Basilike*, nel quale, capitolo per capitolo, il sovrano si difende da tutti i capi d'accusa imputatigli dal popolo per le sue azioni tiranniche, cause della guerra civile, o crudeltà commesse in quella stessa guerra. Poiché il libro, quasi testamento del Re, creava più fastidi agli avversari di quanti ne aveva creati egli da vivo, Milton fu incaricato di prevenire con una confutazione gli effetti deleteri che ne potevano derivare<sup>81</sup>.

Diversi sono gli elementi che emergono in questo passo. Toland insiste, in primo luogo, sull'utilità degli scritti di Milton in difesa del governo vigente, in secondo luogo, sull'impostazione prevalentemente difensiva dell'*Eikon Basilike* e, infine, sull'incarico attribuito a Milton di redigere una confutazione del *Libro del re* per limitare le conseguenze dannose che potevano scaturire dalla sua capillare diffusione<sup>82</sup>. Tutti questi fattori sono ben condensati nella sintesi proposta da Toland che, oltre a caratterizzare l'*Eikon Basilike* come una sorta di testamento del re, si manifesta profondamente consapevole dei rischi che portava con sé il *King's Book*, tanto da arrivare a considerare che il re fosse in grado di creare più fastidi da morto che da vivo.

L'*Eikonoklastes* si configura, a tutti gli effetti, come un'operazione di smascheramento. Nel frontespizio dell'*Eikon Basilike* Carlo I è rappresenta-

---

<sup>79</sup> Cfr. J. MILTON, *Eikonoklastes*, in ID., *The Works of John Milton*, a cura di F.A. Patterson, Columbia University Press, New York 1932, vol. V, p. 64.

<sup>80</sup> *Eikonoklastes*, prefazione, p. 63.

<sup>81</sup> J. TOLAND, *La vita di Milton*, a cura di Alfredo Sabetti, Liguori, Napoli 1988, p. 96.

<sup>82</sup> Il *Libro del re* costituisce effettivamente una minaccia politica per il nuovo Commonwealth. Questo è suggerito anche da D. AINSWORTH, *Spiritual Reading in Milton's "Eikonoklastes"*, «Studies in English Literature», XLV, 2005, 1, p. 160.

to come martire e imitatore di Cristo; Milton interpreta questa raffigurazione come una vera e propria «masking scene»<sup>83</sup>. Il re si è mascherato per nascondere le sue colpe allo sguardo del popolo. Milton riconosce al *Libro del re* la capacità di suscitare emozioni nel lettore avviando una sorta di processo empatico, ma ritiene che il sentimento di pietà che il testo intende provocare serve a manipolare gli eventi, mascherando la verità invece di farla emergere nella sua interezza<sup>84</sup>.

Milton si professa sinceramente preoccupato, poiché ritiene che i contenuti veicolati dall'*Eikon Basilike* potrebbero facilmente corrompere gli uomini più deboli, i lettori sprovvisti dei mezzi necessari per smascherare i trucchi e gli espedienti retorici impiegati dall'autore<sup>85</sup>. Per svelare gli inganni e le falsità di cui l'*Eikon Basilike* è intriso, Milton intende assumere le vesti di guida del lettore e lo fa attraverso un'analisi attenta ed accurata del *King's Book*<sup>86</sup>. Nell'impostazione della sua risposta Milton sceglie di seguire punto per punto lo scritto che si propone di contestare. Per fare ciò, mantiene invariata la suddivisione in capitoli e procede secondo il metodo che prevede di riportare una citazione e poi commentarla. In tal modo Milton mira a far contraddire il monarca con le sue stesse parole<sup>87</sup>. Se il re, infatti, chiama Dio a garanzia della bontà delle sue azioni e della purezza delle sue intenzioni, Milton non intende in alcun modo sollevare Carlo I dalle sue responsabilità e non gli concede la facile via della giustificazione per mezzo divino.

---

<sup>83</sup> *Eikonoklastes*, prefazione, p. 67.

<sup>84</sup> Sull'empatia che punta a suscitare l'*Eikon Basilike* si è espresso anche D. GAY, *Prayer and the Sacred Image: Milton, Jeremy Taylor, and the Eikon Basilike*, «Milton Quarterly», XLVI, 2012, 1, p. 3.

<sup>85</sup> La questione della capacità di leggere criticamente il testo è affrontata da D. AINSWORTH, *Spiritual Reading in Milton's "Eikonoklastes"*, cit., pp. 157-89.

<sup>86</sup> Cfr. S. ACHINSTEIN, *Milton and the Revolutionary Reader*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 162-63.

<sup>87</sup> Cfr. T. CORNS, *Milton and the English Republic*, in ID., *Uncloistered Virtue. English Political Literature, 1640-1660*, cit., p. 214. Sulla volontà di sfidare il re si veda anche L. CABLE, *Milton's Iconoclastic Truth*, in *Politics, Poetics, and Hermeneutics in Milton's Prose*, cit., p. 138; p. 149.

*L'Eikonoklastes* è un attacco diretto alla reputazione di Carlo I<sup>88</sup>. Il titolo dell'opera è, al tempo stesso, polemico e irriverente<sup>89</sup>: con il termine greco *Eikonoklastes*, che significa 'iconoclasta', 'distruttore di immagini sacre', Milton si scaglia contro l'immagine del sovrano (*Eikon Basilike*, appunto), nel tentativo di eradicare la nascita di un culto idolatrico nei suoi confronti. Milton considera che il popolo, di natura volubile e incostante, è spesso indotto a rendere il proprio sovrano oggetto di idolatrica venerazione<sup>90</sup>. Così, l'autore inglese si trova costretto a svolgere la stessa operazione di alcuni imperatori greci che «after long tradition of Idolatry in the Church, took courage, and broke all superstitious Images to peeces»<sup>91</sup>. Il *Libro del re* – Milton ne è ormai pienamente consapevole – crea un falso idolo che deve essere distrutto<sup>92</sup>.

\*

---

<sup>88</sup> Cfr. S. ACHINSTEIN, *Milton and King Charles*, in *The Royal Image. Representations of Charles I*, cit., p. 153; EAD., *Milton catches the Conscience of the King: Eikonoklastes and the Engagement Controversy*, «Milton Studies», XXIX, 1992, pp. 143-63. Sul ritratto del re si veda anche J. BENNETT, *God, Satan, and King Charles: Milton's Royal Portraits*, «Publications of Modern Language Association», XCII, 1977, 3, pp. 441-57. Cfr. anche F. SANDLER, *Icon & Iconoclast*, in *Achievements of the Left Hand. Essays on the Prose of John Milton*, a cura di M. Lieb e J. Shawcross, University of Massachusetts Press, Amherst (MA) 1974, pp. 160-84.

<sup>89</sup> *Eikonoklastes*, prefazione, p. 68. Diversi sono gli autori che si sono soffermati a commentare il titolo scelto da Milton. Sembra convincente la spiegazione proposta da Thomas Corns per cui l'*Eikonoklastes* apparirebbe più violento nel titolo che negli intenti, perché Milton non vuole distruggere il re, bensì l'immagine falsa che quest'ultimo si è voluto creare. Si veda T. CORNS, *Milton and the English Republic*, cit., p. 208. Sul tema dell'iconoclastia rivoluzionaria di Milton ha lavorato D. LOEWENSTEIN, «Casting Down Imaginations»: *Milton as Iconoclast*, «Criticism», XXXI, 1989, 3, pp. 253-70.

<sup>90</sup> *Eikonoklastes*, prefazione, pp. 68-69: «But the People, exorbitant and excessive in all thir motions, are prone oftentimes not to a religious onely, but to a civil kinde of Idolatry in idolizing thir Kings; though never more mistak'n in the object of thir worship»; trad. it.: «Ma il popolo, esorbitante ed eccessivo in tutti i suoi moti, è spesso pronò non soltanto ad un tipo di idolatria religiosa, ma anche ad uno civile nell'idolatrare i suoi re, benché non possa errare maggiormente nell'oggetto della sua riverenza».

<sup>91</sup> *Eikonoklastes*, prefazione, p. 68: «dopo una lunga tradizione di idolatria nella Chiesa, presero coraggio e ridussero a brandelli tutte le immagini superstiziose».

<sup>92</sup> Sul nesso con la tematica dell'idolatria ha riflettuto C. HILL, *Milton and the English Revolution*, cit., pp. 171-81. Sulla necessità di distruggere l'idolo creato dal *Libro del re* cfr. anche B. LEWALSKI, *Milton and Idolatry*, «Studies in English Literature», XLIII, 2003, 1, p. 220.

Nella prefazione Milton esplicita la funzione del suo *Eikonoklastes*. L'obiettivo che si pone non è quello di riportare in forma di cronaca ogni singolo misfatto compiuto dal re, quanto piuttosto quello di rispondere e confutare le false asserzioni presenti nell'*Eikon Basilike*<sup>93</sup>. Oltre che negli intenti, talvolta il testo appare violento anche nel linguaggio.

Ripercorrendo le questioni sui tumulti e sul rapporto tra re e Parlamento, analizzate nel paragrafo dedicato all'*Eikon Basilike*, valutiamo ora come imposta Milton nell'*Eikonoklastes* la sua strategia di confutazione.

Nel capitolo IV, riprendendo la questione dei tumulti del gennaio del 1642, Milton spiega che essi non sono altro che gli effetti di un governo scellerato e irrispettoso dei diritti dei sudditi<sup>94</sup>. Contrariamente a quanto espresso da Carlo I, i tumulti non vanno interpretati come segnali di prossime sventure, quanto piuttosto come una reazione ai crimini che l'autorità politica ha commesso ai danni del popolo. Agli occhi di Milton, l'atteggiamento assunto dal sovrano è sinonimo di arroganza, oltre che di miopia politica; infatti, Carlo I non si domanda mai se queste proteste popolari siano state provocate da qualche suo errore di governo, da qualche sua scelta sbagliata o impopolare, ma crede che siano legate all'incostanza e alla volubilità del popolo<sup>95</sup>. Secondo Milton, raramente nei buoni governi si originano tumulti e il fatto stesso che siano scoppiate delle sollevazioni popolari è già di per sé un segnale piuttosto evidente del cattivo governo di Carlo I. Per quanto riguarda i mezzi adottati dal popolo per fare valere le proprie ragioni, Milton spiega che i sudditi non hanno nessun'altra arma ec-

---

<sup>93</sup> J. MILTON, *Eikonoklastes*, p. 67.

<sup>94</sup> *Eikonoklastes*, cap. IV, p. 108.

<sup>95</sup> Si veda *Eikonoklastes*, cap. IV, p. 104: «But the matter heer considerable, is not whether the King, or his Houshold Rhetorician have made a pithy declamation against Tumults, but first whether these were Tumults or not, next if they were, whether the King himself did not cause them»; trad. it: «Ma qui la questione significativa non è se il re o il suo retore di famiglia abbia fatto una concisa declamazione contro i tumulti, ma, in primo luogo, se questi fossero o meno tumulti e successivamente, nel caso in cui lo fossero, se il re stesso non li avesse causati».

petto la petizione popolare, che è stata rigettata dal re proprio prima dello scoppio dei tumulti. Milton si schiera dalla parte della libertà, affermando che il popolo deve ergersi fieramente contro il sovrano, richiedendo che i propri diritti vengano ascoltati<sup>96</sup>. Il popolo non può lasciarsi tiranneggiare né ridurre in schiavitù da un sovrano che millanta di usare rettamente la ragione, mentre le sue argomentazioni sono vuote e inconsistenti<sup>97</sup>.

Uno dei principali filoni tematici dell'*Eikonoklastes* è il rapporto tra re e Parlamento. Nel capitolo X, dopo aver individuato in Carlo I il vero autore delle guerre civili<sup>98</sup>, Milton identifica il Parlamento come il soggetto politico cui spetta il controllo della milizia e il potere di fare le leggi. Secondo Milton, infatti, il re non ha potere di stabilire, abrogare, interpretare o far eseguire la legge se non attraverso il Parlamento. Con la *Militia Ordinance* il Parlamento sta togliendo al re una prerogativa – il controllo esclusivo delle forze armate – di cui egli beneficia senza alcun valido motivo se non quello di rendere schiavo il suo popolo attraverso l'esercizio di un potere arbitrario e illimitato<sup>99</sup>. L'autore è convinto che una nazione non si possa veramente considerare libera se accetta che il re governi come un tiranno, disponendo dei suoi sudditi come di una sua proprietà<sup>100</sup>. Questo è un concetto caro a Milton, su cui tornerà anche negli scritti politici successivi. Non bisogna proclamarsi liberi ed essere schiavi di un singolo individuo nelle cui

---

<sup>96</sup> *Eikonoklastes*, cap. IV, p. 111. A partire da questa citazione Christopher Hamel ha sostenuto la tesi per cui la libertà, associata alla dignità, costituisca un valore talmente importante da poter giustificare il diritto di resistenza e il tirannicidio. Cfr. C. HAMEL, "The people [...] should stand up like men, and demand their rights and liberties": le motif de la dignité dans le droit de résistance chez Milton, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 71-100.

<sup>97</sup> *Eikonoklastes*, cap. IV, p. 108. Nella prefazione Milton sostiene che i re spesso risultano deboli nelle loro argomentazioni, probabilmente perché abituati fin dalla culla ad avere sempre ragione senza aver bisogno di argomentare.

<sup>98</sup> *Eikonoklastes*, cap. X, p. 167.

<sup>99</sup> Cfr. *Eikonoklastes*, cap. X, p. 171.

<sup>100</sup> *Eikonoklastes*, cap. X, p. 168: «It were a folly beyond ridiculous to count our selves a free Nation, if the King not in Parliament, but in his own Person and against them, might appropriate to himself the strength of the whole Nation as his proper goods»; trad. it.: «Sarebbe una follia oltre la soglia del ridicolo ritenere noi stessi una nazione libera, se il re dovesse appropriarsi non nel Parlamento, ma in se stesso e contro quello, della forza dell'intera nazione come di beni propri».

mani è concentrato tutto il potere; ciò che conta è essere liberi nei fatti, non a parole. La vera forza di una nazione si colloca nella sua condizione di libertà.

Nel capitolo XI, recuperando la questione delle *Nineteen Propositions*, Milton spiega che, anziché farne una questione di onore, il re avrebbe dovuto valutare onestamente le richieste del Parlamento e non respingerle a priori. Ciò che dovrebbe preoccupare maggiormente la coscienza di un sovrano è preservare i suoi sudditi in pace e difenderli dalla guerra civile<sup>101</sup>. Il benessere dei sudditi deve sempre costituire l'obiettivo primario di un sovrano, ma nell'*Eikon Basilike* Carlo I ha dichiarato di voler anteporre all'amore per il popolo l'amore per la verità<sup>102</sup>. Su questo punto Milton lo attacca in modo deciso sostenendo che l'amore per la verità cui si appella Carlo I rappresenti solamente una subdola e ipocrita giustificazione per porre in secondo piano i bisogni del popolo, mettendo in rilievo, invece, le prerogative regali<sup>103</sup>. Così, quando il popolo vive sotto il giogo di un sovrano assoluto, in balia della volontà di un singolo uomo, non si può parlare di stato, tantomeno di stato libero<sup>104</sup>.

Secondo Milton il fatto che il Parlamento abbia consegnato al re le *Diciannove Propositioni* implica sì il riconoscimento dell'autorità regale,

---

<sup>101</sup> *Eikonoklastes*, cap. XI, p. 174.

<sup>102</sup> Cfr. *Eikon Basilike*, cap. XI, p. 94.

<sup>103</sup> *Eikonoklastes*, cap. XI, p. 177.

<sup>104</sup> Per quanto riguarda la definizione di Commonwealth data da Milton si veda *Eikonoklastes*, cap. XI, pp. 175-76: «For every Commonwealth is in general defin'd, a societie sufficient of it self, in all things conducible to well being and commodious life. Any of which requisit things it cannot have without the gift and favour of a single person, or without leave of his privat reason, or his conscience, it cannot be thought sufficient of it self, and by consequence no Common-wealth, nor free; but a multitude of Vassalls in the Possession and domaine of one absolute Lord; and wholly obnoxious to his will»; trad. it.: «Infatti, ogni Stato si definisce in generale una società autosufficiente, in tutto riconducibile al benessere e alla vita comoda. Ognuna delle cose necessarie che non si può avere senza il dono e il favore di un singolo o senza l'abbandono della sua ragione privata o della sua coscienza non può ritenersi autosufficiente, e di conseguenza né uno Stato né libero, bensì una moltitudine di vassalli in possesso e dominio di un signore assoluto, e del tutto sottomessi alla sua volontà».



ma non comporta la sottomissione del Parlamento ad ogni volere o capriccio del monarca:

For neither God nor the Lawes have subjected us to his will, nor sett his reason to be our sovran above Law [...] but sett his person over us in the sovran execution of such Laws as the Parliament establish<sup>105</sup>.

Con queste parole Milton espone un concetto fondamentale che intende mettere in chiaro una volta per tutte il rapporto tra re e Parlamento e i loro rispettivi ruoli. Il re non è posto al di sopra della legge – la sua ragione e il suo volere non costituiscono ‘legge’; piuttosto, il re è preposto all’esecuzione delle leggi stabilite dalle Camere riunite in Parlamento. Di conseguenza, se il monarca commette dei crimini o viola la legge, lo fa nelle vesti di tiranno, non di legittimo sovrano d’Inghilterra<sup>106</sup>.

A differenza di quanto avviene in altri scritti politici miltoniani, nell’*Eikonoklastes* il ruolo del Parlamento è enfatizzato<sup>107</sup>. Nell’economia del testo, un’operazione di questo genere è pienamente comprensibile, soprattutto se si considera che il tentativo dell’autore è quello di far risaltare il potere del Parlamento per arginare le prerogative regali, togliendo così terreno alla monarchia. Dalle pagine miltoniane emerge come in tutte le monarchie vi sia un potenziale tirannico che, se sviluppato, va ad intaccare irrimediabilmente la libertà del popolo.

---

<sup>105</sup> *Eikonoklastes*, cap. XI, p. 180: «Infatti né Dio, né le leggi ci hanno assoggettato alla sua [del re, ndr] volontà, né hanno posto la sua ragione ad essere nostra sovrana al di sopra della legge [...] ma hanno posto la sua persona sopra di noi nella sovrana esecuzione di leggi come le stabilisce il Parlamento».

<sup>106</sup> Cfr. *Eikonoklastes*, cap. XI, p. 176: «If therfore he obtrude upon us any public mischeif, or withhold from us any general good, which is wrong in the highest degree, he must doe it as a Tyrant, not as a King of England, by the known Maxims of our Law»; trad. it: «Quindi, se egli ci impone qualche pubblico danno o ci nega qualche bene generale, cosa che è sbagliata al massimo grado, deve farlo come tiranno, non come re d’Inghilterra, secondo le note massime della nostra legge».

<sup>107</sup> Questo elemento è messo in luce da E. SIRLUCK, *Milton’s Political Thought: the First Cycle*, «Modern Philology», LXI, 1964, 3, p. 213. L’autore nota giustamente come in un testo precedente di Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, il Parlamento costituisca un’istituzione secondaria, a differenza di quanto accade nell’*Eikonoklastes*.

L'operazione di smascheramento elaborata da Milton con il suo *Eikonoklastes* contiene un elemento interessante, a cui probabilmente non è stata riservata finora la dovuta attenzione. Nella prefazione, Milton ha cercato di universalizzare la polemica contro Carlo I Stuart e il suo cattivo governo descrivendo l'opposizione al sovrano come un sentimento capillarmente diffuso e condiviso:

All men inveigh'd against him, all men, except Court-vassals, oppos'd him and his Tyrannicall proceedings; the cry was universall; and this full Parliament was at first unanimous in thir dislike and Protestation against his evill Government<sup>108</sup>.

Milton estende a tutti gli uomini, ad eccezione degli adulatori, l'opposizione al monarca e ai suoi metodi di governo tirannici. Il Parlamento protesta unanimemente contro il cattivo governo di Carlo I. In questo modo, Milton intende creare un fronte compatto dinanzi alla condanna del re. Proprio a causa delle intricate vicende che hanno condotto all'espulsione dei membri più moderati dalla Camera dei Comuni e alla formazione del *Rump Parliament*, la questione dell'autorità del soggetto politico che ha condotto a processo il sovrano e l'ha sottoposto a giudizio costituisce per Milton un terreno molto scivoloso. Se è impossibile sostenere che l'esecuzione del re sia stata voluta dalla maggioranza, poiché pochi sono i membri rimasti in Parlamento dopo la Purga di Pride, a Milton rimane comunque la possibilità di rendere il più diffuso e universale possibile l'atteggiamento di opposizione al sovrano<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> *Eikonoklastes*, Prefazione, p. 70: «Tutti gli uomini inveirono contro di lui, tutti gli uomini, eccetto i vassalli di corte, si opposero a lui e ai suoi modi di procedere tirannici; il lamento era universale; e l'intero Parlamento era dapprima unanime nella sua avversione e nella protesta contro il suo cattivo governo».

<sup>109</sup> Dal punto di vista giuridico l'argomentazione di Milton regge a fatica. Milton arriva a sostenere che l'esecuzione del re rappresenta la volontà della parte 'più razionale' del popolo espressa tramite i portavoce in Parlamento. Per approfondire questa tesi si veda M. VI-SICK, *John Milton e la rivoluzione*, in *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, a cura di C. Hill, Feltrinelli, Milano 1957, p. 335.

Di fatto, lo sforzo compiuto da Milton di attaccare l'immagine monarchica emersa dall'*Eikon Basilike* deve considerarsi fallito, poiché l'*Eikonoklastes* non riesce a sradicare né a rovinare l'immagine e il culto del re-martire che quel testo apologetico ha contribuito a creare<sup>110</sup>. Sarebbe sbagliato immaginare che il dibattito scaturito dalla morte di Carlo I si arresti alla replica miltoniana. Nel 1651 vede la luce un testo di parte monarchica, redatto da Joseph Jane e intitolato *Eikon Aklastos (Icona non spezzata)*, che si pone l'obiettivo di rispondere alle accuse di Milton e ripristinare nella sua integrità l'immagine del defunto re. Il culto del re-martire è costantemente vivificato dagli sforzi della fazione monarchica, che politicamente mira alla restaurazione del figlio di Carlo I e al rapido ritorno alla monarchia. Il dibattito, che non ha più soltanto l'obiettivo di salvare l'immagine del sovrano ormai scomparso ma che si propone di rifondare e dare nuovo slancio alla monarchia, si trascina a lungo; una nuova difesa del sovrano d'Inghilterra apparirà sulla scena europea e sarà motivo della prosecuzione della controversia<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Il fallimento dell'operazione di Milton è segnalata anche da D. WOLFE, *Milton in the Puritan Revolution*, Cohen & West, Londra 1963, p. 222. Sul passaggio da tiranno a martire cfr. anche R. ZALLER, *The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought*, «Journal of the History of Ideas», LIV, 1993, 4, p. 601.

<sup>111</sup> Si allude qui alla *Defensio Regia pro Carolo I* redatta da Claude de Saumaise (novembre 1649).



## CAPITOLO 2

### *Tirannide e resistenza nel pensiero politico di John Milton*

#### **1. *The Tenure of Kings and Magistrates***

Il 13 febbraio 1649, due settimane dopo l'esecuzione di Carlo I Stuart, vede la luce un pamphlet redatto da Milton intitolato *The Tenure of Kings and Magistrates* in cui si dimostra, come precisa il lungo sottotitolo:

Che è legittimo e tale è stato ritenuto in tutte le età, per chiunque ne abbia il potere, chiamare un tiranno o un re malvagio a rendere conto, e dopo debita condanna deporlo e metterlo a morte, se il magistrato ordinario ha trascurato o rifiutato di farlo<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> J. MILTON, *The Tenure of Kings and Magistrates*, in ID., *Political Writings*, a cura di M. Dzelzainis, CUP, Cambridge 1991; le citazioni sono tratte dall'edizione italiana di J. MILTON, *Uccidere il tiranno*, prefazione di G. Giorello e traduzione di G. Rigamonti, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 3. Le citazioni da questo testo sono indicate con la sigla *TKM*. Informazioni sulla storia del testo sono contenute in J. SHAWCROSS, *Milton's "Tenure of Kings and Magistrates": Date of Composition, Editions and Issues*, «The Papers of the Bibliographical Society of America», LI, 1966, 1, pp. 1-8.

Il testo, che fa abbondante uso di riferimenti scritturali per sostenere la tesi radicale del diritto di resistenza al tiranno, diviene *de facto* una difesa del governo repubblicano costituitosi dopo la morte del sovrano. Il *Tenure*, inoltre, viene spesso interpretato come una difesa dei regicidi, di coloro cioè che sono considerati colpevoli della condanna a morte del sovrano. John Milton non è l'unico ad essersi espresso in difesa dell'esecuzione di Carlo I<sup>113</sup>, ma è probabilmente l'autore che con più energia e maggior radicalità si è opposto al re<sup>114</sup>.

### **§ 1.1. La polemica con i presbiteriani**

Il *Tenure of Kings and Magistrates* contiene, da un lato, alcuni principi fondamentali della teoria politica miltoniana, dall'altro, richiami specifici e inequivocabili alla scena politica inglese del tempo. A rivestire un ruolo di assoluta centralità nel testo è la polemica nei confronti dei presbiteriani, il gruppo moderato dei puritani inglesi presente nel Lungo Parlamento. Già a partire dal regno di Elisabetta, in Inghilterra il puritanesimo comincia a diffondersi in modo massiccio. Il puritanesimo è una corrente religiosa che si pone come obiettivo principale la purificazione della Chiesa, la cui riforma, seppur avviata, non è ancora stata portata a compimento. I puritani intendono riportare il culto alla semplicità della Chiesa primitiva, rimuovendo le sovrastrutture e gli orpelli aggiunti dal cattolicesimo. All'interno del puritanesimo si ritrovano tendenze divergenti. L'ala più moderata, nonché quella

---

<sup>113</sup> Un lavoro sui maggiori esponenti della fazione degli indipendenti che si sono opposti anche violentemente a Carlo I è svolto da N. MAYFIELD, *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles I*, PhD Dissertation, University of Mississippi, 1984, pp. 7-8.

<sup>114</sup> Sulla prosa di Milton in tema di rivoluzione inglese si legga il bel saggio di D. LOEWENSTEIN, *Milton's Prose and the Revolution*, in *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, a cura di N.H. Keeble, CUP, Cambridge 2001, pp. 87-106.

maggioritaria, è composta dai presbiteriani, i quali vogliono sopprimere l'episcopato e sostituire i vescovi con sinodi di anziani – i presbiteri appunto – che hanno il compito di assumere la guida della comunità. L'ala più radicale, a cui Milton dichiara di appartenere, non accoglie né l'organizzazione episcopale né quella presbiteriana. I puritani radicali, detti 'indipendenti', partono dal presupposto che una comunità religiosa possa amministrarsi da sé, in totale indipendenza. Se i presbiteriani premono per una guida della comunità composta dal basso<sup>115</sup>, gli indipendenti chiedono ancora più autonomia nella gestione degli affari religiosi – un'autonomia, peraltro, non destinata a rimanere chiusa nell'ambito esclusivamente religioso, ma ad interessare, come si vedrà, anche la dimensione politica<sup>116</sup>.

Nel *Tenure of Kings and Magistrates* il principale bersaglio polemico di Milton è costituito proprio dai presbiteriani. Per raggiungere i loro obiettivi in ambito religioso, i presbiteriani presenti nel Parlamento inglese si sono a lungo opposti alle politiche monarchiche, osteggiando apertamente l'operato di Carlo I. Tuttavia, durante la profonda e lacerante crisi politica degli ultimi mesi del 1648, i presbiteriani, vincolati dall'adesione al *Solemn League and Covenant* a proteggere la vita e la persona del re, si mostrano favorevoli a cercare un compromesso con Carlo I, optando per la sua restaurazione. Con la loro condotta, i presbiteriani si oppongono al *New Model Army*, agli indipendenti e ai parlamentari radicali che intendono, invece, condurre il sovrano a processo. Per giustificare la loro nuova presa di posizione in difesa del monarca, i presbiteriani argomentano che, nel purgare il Parlamento e nel condurre a processo il re, l'esercito ha usurpato il potere dei magistrati inferiori. L'argomentazione è sottile: se alle Camere è consentito prendere le armi a scopo difensivo, la stessa azione non è concessa ad un insieme di persone private, quale si configurava nel suo insieme il *New*

---

<sup>115</sup> Il tentativo è quello di creare una Chiesa di stato. Cfr. G. GIORELLO, *Milton e la Spada della giustizia*, Prefazione a J. MILTON, *Uccidere il tiranno*, cit., p. XIII e sgg.

<sup>116</sup> Per le tendenze del puritanesimo si veda *La rivoluzione inglese. 1641-1660*, a cura di Gérard Walter, De Agostini, Novara 1990, pp. 28-29.

*Model Army*<sup>117</sup>. Ricorrendo alla pubblicazione di documenti ufficiali, i presbiteriani avvertono così l'esercito e il gruppo degli indipendenti di non condividere più linea di opposizione al re. Molto probabilmente è questo il motivo che ha spinto Milton a comporre il *Tenure of Kings and Magistrates*<sup>118</sup>. Su ammissione dello stesso autore, infatti, la critica alla fazione presbiteriana costituisce un tema assolutamente centrale dello scritto<sup>119</sup>, poiché, ai suoi occhi, i presbiteriani hanno agito da doppiogiochisti, facendosi traditori della causa repubblicana. I presbiteriani, inizialmente avversari di Carlo I, hanno cambiato opinione sul sovrano e sul suo modo di governare. Dapprima considerato un tiranno e un nemico della società, Carlo I è ora ritenuto dai presbiteriani un sovrano legittimo che governa nel rispetto del volere divino e degli interessi pubblici. Già questo repentino cambio di partito tradisce l'inaffidabilità, l'incoerenza e forse anche la mala fede dei presbiteriani:

Chi appena ieri per il pulpito era un tiranno maledetto, nemico di Dio e dei santi, su cui gravava tutto il sangue innocente versato in tre reami e contro cui si doveva combattere, oggi, benché di nulla sia pentito e in nulla abbia cambiato i suoi primi principi, è un magistrato legittimo, signore e sovrano, l'unto del Signore, intoccabile, benché da loro stessi messo in carcere<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> Cfr. M. DZELZAINIS, 'Incendiaries of the State': Charles I and Tyranny, in *The Royal Image. Representations of Charles I*, a cura di T.N. Corns, CUP, Cambridge 1999, p. 90; ID., *Introduction* a J. MILTON, *Political Writings*, cit., p. xii.

<sup>118</sup> I documenti di mano presbiteriana cui si fa riferimento sono, principalmente, *Serious and Faithful Representation*, *Apologeticall Declaration* e *Vindication of the Ministers of the Gospel*. Questa convincente tesi è proposta da E. VERNON, *The Quarrel of the Covenant: the London Presbyterians and the Regicide*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, cit., p. 203.

<sup>119</sup> *TKM*, p. 58. Sulla critica ai presbiteriani cfr. T. CORNS, *Milton and the English Republic*, cit., pp. 198-99 e H. TREVOR-ROPER, *Milton in Politics*, in ID., *Catholics, Anglicans and Puritans. Seventeenth Century Essays*, Secker and Warburg, Londra 1987, pp. 265-66; si veda anche M. NEUFELD, *Doing without Precedent: Applied Typology and the Execution of Charles I in Milton's Tenure of Kings and Magistrates*, «Sixteenth Century Journal», XXXVIII, 2007, 2, pp. 329-44.

<sup>120</sup> *TKM*, pp. 12-13. Cfr. anche *TKM*, p. 60: «E ora costoro, suscitando nuove discordie, lo scagionano, e contro la loro stessa disciplina, che essi vantano come trono e scettro di Cristo, l'assolvono e non gli danno più colpe, benché [il re, *ndr*] resti inconvertito, impeniten-



Agli occhi di Milton, questo cambio di opinione dei presbiteriani sulla persona di Carlo I non soltanto non tiene affatto conto del comportamento del re, che resta immutato, ma porta con sé anche il rischio di influenzare l'opinione pubblica. Milton critica aspramente un comportamento del genere. Mutando partito, i presbiteriani hanno tradito la loro stessa rivoluzione, mentre, dal punto di vista miltoniano, l'esecuzione del re rappresenta la naturale conseguenza della critica al suo malgoverno. La decapitazione di Carlo I si configura come la realizzazione della giustizia che discende dall'opposizione che fino a quel momento è stata fatta contro il re, anche e soprattutto da parte presbiteriana. Ora, i presbiteriani condannano la deposizione del re e la decisione di procedere contro di lui, ma, precisa Milton, sono loro stessi, per primi, ad aver deposto il re<sup>121</sup>, ad avergli sottratto i caratteri e le prerogative della regalità<sup>122</sup>. Questa polemica a tratti assume toni ancora più accesi tanto che Milton giunge a considerare i presbiteriani come coloro che «nel senso più vero hanno ucciso il re»<sup>123</sup>, degradandolo dalla condizione di sovrano a quella di suddito e prigioniero, e togliendo tutto ciò che di regale vi era in lui. I presbiteriani per primi hanno eliminato l'obbedienza nei confronti del sovrano, perché sono venuti meno al vincolo pattizio che li legava al monarca<sup>124</sup>. Pur essendosi spinti molto avanti verso

---

te, insensibile a tutti i loro preziosi santi e martiri il cui sangue hanno tanto spesso invocato sopra il suo capo».

<sup>121</sup> Nel testo originale, per rendere questo concetto Milton utilizza l'espressione «unking'd the king». A ragionare sul significato di questa espressione è soprattutto G. FORAN, *Macbeth and the Political Uncanny of The Tenure of Kings and Magistrates*, «Milton Studies», LI, 2010, p. 8.

<sup>122</sup> Nello stesso sottotitolo del *TKM*, p. 3 si ritrova una polemica con i presbiteriani, che non vengono citati esplicitamente. Tuttavia, essi risultano facilmente rintracciabili dietro questa etichetta: «Coloro che ultimamente criticano tanto la deposizione sono gli stessi che l'hanno eseguita».

<sup>123</sup> *TKM*, p. 58.

<sup>124</sup> *TKM*, p. 52: «Ma i presbiteriani, che erano uno di questi termini relativi, cioè i sudditi, hanno tolto la relazione, ossia l'autorità del re e la loro soggezione a essa; dunque, i presbiteriani, per questi sette anni, hanno rimosso ed estinto l'altro termine relativo, cioè il re o, per parlare più brevemente, l'hanno deposto, non solo privandolo dell'esercizio della sua autorità, ma conferendola ad altri».

l'uccisione del monarca<sup>125</sup>, essi si ostinano a mantenere un profilo ambiguo; a parole difendono la corona e la dignità regale, mentre con i fatti assaltano continuamente la vita del re<sup>126</sup>. Aniché «ministri del Vangelo» i presbiteriani sono «ministri della sedizione»<sup>127</sup>, poiché seminare discordia e generare sedizioni sembrano essere i loro unici obiettivi. Milton, dal canto suo, avverte che il popolo non dovrà cadere nella trappola tesa dai cattivi ministri che spronano alla guerra, altrimenti si ricadrebbe nel circolo vizioso della discordia.

### **§ 1.2. L'origine della società e la sovranità del popolo**

Nella sua monumentale *Life of John Milton* David Masson sostiene che la pubblicazione del *The Tenure of Kings and Magistrates* sancisce l'adesione di Milton al *Commonwealth* d'Inghilterra<sup>128</sup>. Per sostenere la sua tesi a favore del diritto di resistenza del popolo ad un cattivo governante, Milton prende le mosse da alcuni principi fondamentali: 1) tutti gli uomini sono nati liberi; 2) in quanto immagine di Dio, gli uomini sono nati per comandare e non per obbedire. Questi principi restano validi fino alla trasgressione di Adamo, perché l'episodio del peccato originale, segnando la caduta dell'uomo nell'ingiustizia e nella violenza, provoca un inevitabile cambiamento nell'assetto della vita umana e delle interazioni sociali. Per evitare di incorrere nella morte, gli individui si alleano per difendersi dalle offese reciproche e dalle aggressioni esterne. In un passo del *Tenure* Milton spiega l'origine della società:

---

<sup>125</sup> Cfr. *TKM*, pp. 53-55.

<sup>126</sup> I presbiteriani si difendono sostenendo che le loro azioni sono rivolte solamente contro i cattivi consiglieri del re e non contro il re. Cfr. *TKM*, p. 59.

<sup>127</sup> *TKM*, p. 61.

<sup>128</sup> Cfr. D. MASSON, *The Life of John Milton Narrated in Connection with the Political, Ecclesiastical, and Literary History of his Time*, Peter Smith, Gloucester 1965, vol. IV, p. 64.

Nessuno che non sia assolutamente ignorante può essere così stupido da negare che tutti gli uomini sono per natura nati liberi, essendo immagine e somiglianza di Dio stesso, che essi hanno per nascita un privilegio sopra tutte le creature, essendo destinati a comandarle e non a dar loro obbedienza, e che così vivevano, finché la trasgressione di Adamo fu radice della caduta nell'ingiustizia e violenza reciproca. Presentando che questo corso degli eventi tendeva necessariamente alla distruzione di ognuno, convennero con alleanza comune di garantirsi l'un l'altro dalle mutue offese e difendersi congiuntamente da chiunque turbasse questo accordo o gli si opponesse. Di qui vennero le città, grandi e piccole, e gli Stati<sup>129</sup>.

La descrizione della genesi delle istituzioni politiche, dalle prime comunità politiche agli stati, condivide i presupposti della teoria politica di Hobbes già esposta nel *De Cive*, in particolare l'impossibilità di vivere in una sorta di 'stato di natura' – pena la distruzione di ciascun individuo. Nel suo ragionamento Milton procede poi a mostrare come si siano formati i primi re e magistrati, insistendo sul fatto che questi non fossero «signori e padroni», bensì «rappresentanti e incaricati»<sup>130</sup> del popolo. L'istituzione di un'autorità politica avviene attraverso la trasmissione del diritto di autoconservazione, che appartiene a ciascun individuo, ad una sola persona (il re) o a più persone (i magistrati)<sup>131</sup>. L'autorità sovrana risponde all'esigenza di tutelare la vita di tutti gli uomini che l'hanno istituita e ha il compito di punire coloro che trasgrediscono le leggi stabilite. Se, in un primo momento, i governanti

---

<sup>129</sup> J. MILTON, *TKM*, p. 15. Su questo tema riflette P. RAHE, *The Classical Republicanism of John Milton*, «History of Political Thought», XXV, 2, 2004, pp. 249-52.

<sup>130</sup> *TKM*, p. 16.

<sup>131</sup> La formazione di re e magistrati è il risultato finale di una catena di eventi originatisi con la Caduta. Si veda a questo proposito D. SAURAT, *Milton. Man and Thinker*, Dial Press, New York 1925, p. 188; W.J. GRACE, *Milton, Salmasius, and the Natural Law*, «Journal of the History of Ideas», XXIV, 1963, 3, p. 328; cfr. anche M. BRYSON, «His Tyranny who reigns»: the Biblical Roots of Divine Kingship and Milton's Rejection of "Heav'n's King", «Milton Studies», XLIII, 2004, p. 128. Sulla concezione miltoniana dell'autorità politica e della sua origine si veda anche C. TOURNU, *Théologie et politique dans l'œuvre en prose de John Milton*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2000, pp. 352-68. Cfr. anche J. SHAWCROSS, *The Higher Wisdom of The Tenure of Kings & Magistrates*, in *Achievements of the Left Hand. Essays on the Prose of John Milton*, a cura di M. Lieb e J. Shawcross, University of Massachusetts Press, Amherst (MA) 1974, pp. 142-59.

reggono bene lo stato, decidendo con giustizia ed equità, col tempo si lasciano sedurre dal fascino di esercitare un potere assoluto. Per arginare la probabile e quasi inevitabile degenerazione dei governanti nell'esercizio di un potere assoluto, i governati decidono di introdurre le leggi, atte a confinare l'autorità dei governanti, in modo tale che su di loro regnino «la legge e la ragione»<sup>132</sup>. Le leggi, accompagnate dall'istituzione di consigli e parlamenti<sup>133</sup>, acquisiscono così un ruolo fondamentale, poiché tendono a vincolare i regnanti e a mantenerli saldi nel perseguire l'interesse comune. È il giuramento, che di norma avviene al momento dell'incoronazione, a sancire definitivamente il rapporto tra governanti e governati. Il re giura di proteggere i sudditi e di obbedire alla legge e, mediante questo patto, il popolo acconsente a prestare obbedienza all'autorità sovrana. Il patto si configura come un atto di volontà e non di costrizione<sup>134</sup>, ma ciò non toglie che se il re o il magistrato si mostra infedele al suo incarico, il popolo è sciolto dal patto<sup>135</sup>. Una volta tradita la fiducia, il popolo è sollevato dalla lealtà e può recuperare il diritto che ha precedentemente trasferito all'autorità<sup>136</sup>.

Milton introduce così la dottrina secondo cui il potere deriva dal popolo. Il principio su cui si fonda questa tesi è il trasferimento del diritto dai singoli individui all'autorità, che non è una cessione definitiva, ma un trasferimento strettamente vincolato al rispetto del patto. Se il patto si scioglie, il trasferimento del potere si annulla<sup>137</sup>. La principale caratteristica del pote-

---

<sup>132</sup> *TKM*, p. 17.

<sup>133</sup> Nel testo Milton cita anche Claude de Seyssel, autore de *La grande monarchie de France* (1519) che, insistendo sulla necessità di limitare il potere sovrano, ha riflettuto sui 'freni' al potere del re. Il Parlamento costituisce un freno del re.

<sup>134</sup> Questo è un elemento fondamentale del patto su cui insiste F. LESSAY, *Milton contractualiste: le thème du covenant dans The Tenure of Kings and Magistrates*, «Etudes Épistémè», XV, 2009, 4, p. 47.

<sup>135</sup> *TKM*, pp. 17-18.

<sup>136</sup> Sul concetto di *trust* ha condotto uno studio approfondito da H. NENNER, *Loyalty and the Law: the Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England*, «Journal of British Studies», XLVIII, 2009, 4, p. 866.

<sup>137</sup> *TKM*, p. 19: «Essendo perciò manifesto che il potere di re e magistrati non è se non derivato, trasferito e loro affidato per il bene comune di tutti dal popolo, nel quale tuttavia fondamentalmente rimane, e cui non può essere tolto senza violazione del suo diritto natu-

re descritto da Milton è che il mandato dell'autorità politica, che si tratti di re o magistrati, debba essere limitato. La limitazione dell'incarico riguarda tre aspetti: l'origine del mandato, la sua durata e la sua estensione<sup>138</sup>. In primo luogo, il mandato è limitato nella sua origine, poiché il potere è conferito ai re o ai magistrati dal popolo in vista del bene comune. In questo modo non si verifica un'alienazione definitiva del potere, ma il popolo concede il potere solamente a certe condizioni, conservando per sé il diritto di rimuovere l'autorità politica che contravvenga alla legge<sup>139</sup>. In secondo luogo, il mandato è limitato nella durata poiché essa dipende strettamente dal rispetto da parte dell'autorità politica del patto stipulato con il popolo. Se il patto non viene rispettato, il mandato è sospeso. Infine, il mandato è limitato nella sua estensione nella misura in cui l'autorità politica è sottomessa alle leggi e non è, come comunemente si pensa, completamente libera. Quindi, se il re o il magistrato non svolge il suo incarico e viola le leggi, il popolo non è più tenuto all'obbedienza.

### **§ 1.3. Il tiranno e il diritto di resistenza**

Nel *Tenure*, riprendendo il commento ai *Proverbi di Salomone* di San Basilio, Milton propone una definizione di tiranno: «È tiranno, che sia giunto alla corona con torto o con diritto, colui che senza considerare né la legge né

---

rale e nativo, e constatando noi che per questo Aristotele e i migliori scrittori politici hanno definito re colui che governa per il bene e il profitto del suo popolo e non per fini propri, ne segue di necessità che i titoli di *signore sovrano*, *signore naturale* e simili sono frutto o di arroganza o di adulazione».

<sup>138</sup> Un'analisi di questo tema è condotta da Y.C. ZARKA, *John Milton: la république contre la monarchie*, in *Monarchie et république*, a cura di Y.C. Zarka, puf, Parigi 2007, pp. 36-38.

<sup>139</sup> Il principio da cui discende la limitazione del mandato nella sua origine è quello secondo cui il potere supremo appartiene originariamente al popolo. Cfr. Q. SKINNER, *John Milton and the Politics of Slavery*, in *Milton and the Terms of Liberty*, a cura di G. Parry e J. Raymond, CUP, Cambridge 2002, p. 10.

il bene comune regna solo per sé e la sua fazione»<sup>140</sup>. Il tiranno è il governante che regna esclusivamente nel proprio interesse, mostrandosi irraguardoso nei confronti della legge e del bene comune. Si assiste qui al recupero delle definizioni aristoteliche di re e tiranno presentate in diversi luoghi dei suoi scritti, soprattutto *Politica* ed *Etica Nicomachea*. Secondo Aristotele, il discrimine tra re e tiranno è l'interesse per il bene pubblico; mentre il re regge lo stato avendo come fine l'interesse collettivo, il tiranno governa spinto solamente dal perseguimento di un vantaggio egoistico e di un profitto personale<sup>141</sup>. A differenza del re, preoccupato dal benessere dei sudditi, il tiranno mira ad accumulare ricchezze per sé e a raggiungere piaceri. Nella teoria politica aristotelica la tirannide è, insieme ad oligarchia e anarchia, una delle tre forme degenerate di governo; in particolare, la tirannia è la forma degenerata della monarchia<sup>142</sup>. L'inclinazione verso il bene comune resta il discrimine tra re e tiranno, al punto che Milton, recuperando un esempio della storia antica, spiega che nelle leggi bizantine è scritto: «il fine di un re è il bene generale e, se non lo fa, egli è solo la contraffazione di un re»<sup>143</sup>. Un re che non bada al bene dei suoi sudditi non è un re.

Secondo la definizione di tiranno proposta da Milton, non assumono alcuna rilevanza le modalità attraverso le quali il governante sia giunto al potere, cioè se abbia o meno il titolo per governare. Questa posizione di Milton elide la distinzione tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*, che, a partire dalla definizione giuridica elaborata dal giurista Bar-

---

<sup>140</sup> TKM, p. 30.

<sup>141</sup> ARISTOTELE, *Politica*, V, 10, 1311a, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006, p. 252: «La tirannide [...] non si pone affatto come fine il bene pubblico, a meno che ciò non torni di personale vantaggio al tiranno». Lo stesso concetto ritorna in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1160b1-4, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 339: «Deviazione del regno è la tirannide; entrambe sono il governo di uno solo, ma differiscono al massimo. Infatti il tiranno tiene conto solo del suo proprio interesse, il re invece di quello dei sudditi».

<sup>142</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 6, 1279a, cit., p. 156: «È evidente pertanto che tutte le costituzioni che hanno di mira l'interesse comune sono costituzioni rette in quanto conformi all'assoluta giustizia, mentre quelle che hanno di mira l'interesse dei governanti sono errate e costituiscono delle degenerazioni rispetto alle costituzioni rette».

<sup>143</sup> TKM, p. 39.

tolo da Sassoferrato nel suo *De tyranno* di metà Trecento, ha segnato la tradizione storico-giuridica in materia di tirannide<sup>144</sup>. Il tiranno *ex defectu tituli* è colui che governa senza essere in possesso di un titolo per farlo. Non ha titolo giuridico chi conquista il potere con un atto di violenza, oppure chi protrae il mandato di governo oltre la scadenza fissata, impedendo così al legittimo successore di assumere l'incarico. Questo genere di tiranno può governare in modo giusto ed equo, e tuttavia è sempre da considerarsi un usurpatore, per il fatto di essersi impossessato del potere senza averne il giusto titolo (*De tyranno*, questioni VI e VII). Il secondo tipo di tiranno, il *tyrannus ex parte exercitii*, è colui che, pur avendo acquisito il potere in modo legittimo, governa in modo ingiusto e oppressivo, perseguendo unicamente il bene personale e trascurando il bene collettivo. La distinzione fra due generi di tirannide stabilisce delle differenze rilevanti in materia di resistenza. Colpevole di lesa maestà, il tiranno usurpatore può essere ucciso anche da un privato cittadino, poiché egli, non avendo il titolo per governare, si colloca al di sotto di qualsiasi altro soggetto giuridico all'interno dello stato. Al contrario, non è ammessa la resistenza individuale contro il tiranno per esercizio, che, pur essendo ingiusto o malvagio, rimane comunque un governante legittimo<sup>145</sup>. Della punizione di un tiranno d'esercizio sono responsabili le autorità superiori, ossia il Papa e l'imperatore.

L'eliminazione della distinzione tra due generi di tirannide da parte di Milton è ben esemplificata dalla vicenda di Ehud e Eglon, tratta dalla storia ebraica<sup>146</sup>. Riprendendo *Giudici* 3,12-26, Milton narra il caso di Ehud, che,

<sup>144</sup> Per questo testo cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Olschki, Firenze 1983.

<sup>145</sup> Nella veste di commentatore del diritto romano, Bartolo fa riferimento nel primo caso alla *Lex Julia de maiestate*, che si occupa del crimine di lesa maestà, vale a dire di qualsiasi minaccia e offesa nei confronti del sovrano e della sua *auctoritas*. Nel secondo caso, Bartolo si appella alla *Lex Julia de vi publica et privata*, che prevede per il colpevole diversi tipi di sanzione, come la perdita dei diritti civili o l'esilio.

<sup>146</sup> Sul caso di Ehud e del tirannicidio individuale ha ragionato anche W. LIM, *John Milton, Radical Politics and Biblical Republicanism*, University of Delaware Press, Newark 2006, pp. 51-55.

su ordine di Dio, uccide giustamente Eglon, re di Moab, il quale per quasi un ventennio ha governato il popolo ebraico. La questione non è semplice: da un lato, infatti, Eglon ha regnato sugli ebrei a lungo e gli ebrei lo hanno riconosciuto come governante, senza opporre resistenza; dall'altro, però, sembra che Ehud nell'uccidere Eglon abbia liberato il popolo ebraico per ordine divino e la sua azione sia da considerarsi, quindi, legittima. Ora, a parer di Milton, l'obiezione secondo cui Eglon sia stato ucciso giustamente in quanto principe straniero non regge, poiché la distinzione tra due diversi tipi di tiranno è priva di valore:

Ma – si dirà – Eglon era un principe straniero. [...] Rispondo che non ha importanza che fosse straniero o nativo, perché nessun principe è nativo se non professa di osservare la legge; e se poi è proprio lui che la sovverte, violando tutti i patti e giuramenti che davano titolo alla sua dignità, e costituivano il legame e l'alleanza fra lui e il suo popolo, in che è diverso da un re straniero o da un nemico? Considerate, infatti, che quanto diritto ha il re di Spagna di governare noi tutti, tanto ne ha il re d'Inghilterra di governarci tirannicamente<sup>147</sup>.

Secondo Milton non sussiste alcuna differenza tra un re nativo e un re straniero. La violazione del patto pone i governanti in una condizione di inimicizia nei confronti del popolo, siano essi usurpatori o autorità legittime. In questo passo Milton non perde occasione di ribadire il dovere del sovrano di rispettare le leggi dello stato. A squalificare un sovrano come tiranno non è certo la sua origine o provenienza, quanto piuttosto la sua condotta. Dal piano teorico generale la polemica viene poi ricondotta al contesto inglese. La questione se Carlo I Stuart fosse da considerare un tiranno è assunta come un fatto indisputabile<sup>148</sup>. Queste riflessioni di Milton non lasciano spazio ad alcuna esitazione:

---

<sup>147</sup> *TKM*, pp. 32-33.

<sup>148</sup> Su questo punto insiste D. MASSON, *The Life of John Milton*, cit., vol. IV, p. 68.



Perché mai un re nativo, tenuto da tanti patti, benefici e onori a fare il bene del suo popolo, se in ispregio a leggi e parlamenti, unico nostro vincolo di obbedienza a lui, solo per arbitrio suo e per una prerogativa vantata ma indimostrabile, dopo aver fatto guerra e distrutto i suoi migliori sudditi per sette anni, battuto e fatto prigioniero, dovrebbe pensare di scamparla e di non essere incriminabile, come fosse un'entità divina, alla quale non sarebbe necessario rendere conto di tante migliaia di cristiani distrutti che ammorzano tutto il Paese con le loro carcasse macellate e gridano vendetta contro quel vivo che avrebbe dovuto riconoscere i loro diritti?<sup>149</sup>

Il fatto di essere un re nativo non contribuisce in alcun modo a risollevarlo o ad attenuare la condizione del cattivo governante; al contrario, sembra addirittura peggiorarla. In questo passo il riferimento a Carlo I Stuart è scoperto. Come prima cosa, a rimandare immediatamente a Carlo I è il motivo del *blood guilt*, la colpa di sangue, messa in risalto dal vivido contrasto tra le vittime, le «carcasse macellate», e il sovrano che, invece, è ancora vivo. Inoltre, il re è descritto nella sua incapacità di tutelare i diritti dei cittadini. Carlo I, infatti, si è mostrato del tutto inadeguato all'incarico di sovrano e nulla può salvarlo dalla punizione, nemmeno la prerogativa di aver ricevuto il potere direttamente da Dio. Il suo appello a Dio non lo salverà dalla spada della giustizia.

Sempre tenendo Carlo I come bersaglio critico delle sue riflessioni, Milton segnala poi l'enorme distanza che separa un re da un tiranno:

E poiché il suo potere è grande, il suo volere senza limiti ed esorbitante, e l'esecuzione di questo volere accompagnata in massima parte da innumerevoli ingiustizie, atti di oppressione del popolo, omicidi, massacri, stupri, adulteri, desolazione e sovversione di città e intere province, considerate quale gran bene e felicità sia un re giusto, e quale enorme sciagura un tiranno; come quello è il pubblico padre, così questo è il nemico di tutti<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> *TKM*, p. 33.

<sup>150</sup> *TKM*, p. 31.

Se essere governati da un re buono e giusto è un bene immenso, essere oppressi da un tiranno è da considerarsi, al contrario, una disgrazia. I tiranni temono maggiormente gli uomini virtuosi, non i malvagi; se questi sono pronti ad avvantaggiare il tiranno nel perseguimento dei suoi interessi egoistici, quelli, invece, non sono disposti a mettersi al suo servizio. Con i suoi soprusi, il tiranno gioca contro i suoi stessi sudditi, che dovrebbe invece tutelare, e lo fa circondandosi di uomini servili. Nel tratteggiare il tiranno, Milton, come abbiamo visto, riprende la definizione di buon governante delineata da Aristotele: è un buon governante colui che si occupa del bene del popolo e non si cura degli interessi personali<sup>151</sup>. Se si vuole identificare un tiranno e individuarne i tratti caratteristici, bisogna partire dalla definizione di re e rovesciarla, poiché il tiranno è esattamente l'opposto del re, è colui che ribalta il rapporto tra interesse pubblico e interesse privato. Il tiranno è, in altre parole, un anti-re<sup>152</sup>. Quando l'autorità politica trasgredisce il patto che gli ha conferito questa carica, quando recide cioè il suo legame con il popolo, essa diviene tirannica. Un tiranno si esclude dal popolo, si pone in una condizione di inimicizia, di ostilità e di estraneità nei confronti dei membri del popolo. Cosa può fare il popolo contro un tiranno? A parere di Milton, la risposta dovrebbe essere evidente, perché dipende dalla legge di natura, ma molto spesso gli uomini non usano la ragione e non riescono a scegliere o a comportarsi secondo buon senso<sup>153</sup>. Anche quando viene trasferito al re o ai magistrati, il potere, spiega Milton, rimane nel popolo. Da questo principio deriva che il popolo, composto da uomini nati liberi, ha il

---

<sup>151</sup> I riferimenti alle opere aristoteliche sono diversi; anche nel suo *Commonplace Book* Milton annota una citazione dall'*Etica Nicomachea* (1160 b1-5) che tratta proprio della distinzione tra re e tiranni. Cfr. J. MILTON, *Commonplace Book*, in ID., *The Works of John Milton*, Columbia University Press, New York 1938, vol. XVIII, p. 177.

<sup>152</sup> Questo è suggerito anche da M. NEUFELD, *Doing without Precedent: Applied Typology and the Execution of Charles I*, cit., p. 336.

<sup>153</sup> Cfr. *TKM*, p. 5: «Se gli uomini dentro di sé fossero governati dalla ragione, e non consegnassero in generale il proprio intelletto a una doppia tirannia, l'una della tradizione all'esterno e l'altra delle passioni cieche all'interno, capirebbero meglio che cosa significhi favorire e sostenere il tiranno di una nazione».

diritto non soltanto di scegliere il proprio sovrano, ma anche di estrometterlo e di deporlo, qualora lo giudichi necessario o giusto. Questo stesso principio, espresso a chiare lettere da Milton, vale in ogni caso e, a maggior ragione, nel caso di una tirannide:

Segue, infine, che poiché il re o magistrato detiene un'autorità che è del popolo, e la esercita originariamente e naturalmente per il bene, in primo luogo, del popolo e non per il suo, il popolo stesso può, ogniqualvolta giudichi essere questa la cosa migliore, sceglierlo o cacciarlo, conservarlo o deporlo, anche se non è un tiranno, semplicemente per la libertà e il diritto di uomini nati liberi di essere governati come par loro meglio<sup>154</sup>.

La possibilità di cambiare sovrano, anche quando non si è di fronte ad un tiranno, è insita nella libertà che caratterizza gli uomini e da questa dipende strettamente. In base al principio di sovranità del popolo, dunque, gli uomini non rinunciano completamente al proprio potere, ma lo delegano ai propri rappresentanti. Il punto decisivo è quello, già menzionato in precedenza, per cui i re e i magistrati non sono stati istituiti per essere i padroni, quanto piuttosto i rappresentanti del popolo. I sudditi non sono in alcun modo schiavi del re. La verità è che il popolo non è creato per il re, bensì piuttosto è il re ad essere creato per il popolo. La sovranità si costituisce dall'accordo e dalla libera scelta dei cittadini; senza un popolo non avrebbe senso parlare di re.

Essere una nazione libera ed esercitare la propria libertà significa anche avere il potere di rimuovere un governante e di cambiare il governo. Quando ad un popolo manca il potere di disporre dei propri diritti in modo libero, esso vive in realtà sotto il giogo della tirannia<sup>155</sup>. Un popolo che accetta di essere oppresso e di compromettere la propria religione e la propria libertà è paragonabile ad una «nazione di formiche»<sup>156</sup>. Se una nazione libe-

---

<sup>154</sup> *TKM*, p. 24.

<sup>155</sup> *TKM*, p. 62.

<sup>156</sup> *TKM*, p. 65. Su questo punto c'è una certa consonanza con le tesi dei Livellatori e in particolare con la *Regall Tyrannie Discovered* di John Lillburne (gennaio 1647), in cui si insiste sulla bestialità della schiavitù. Questa vicinanza è segnalata da J. SCOTT, *Common-*

ra può giustamente cambiare sovrano quando lo ritiene opportuno, a maggior ragione può sbarazzarsi di un tiranno. Una volta deposto, il tiranno non è che un privato cittadino e può essere messo sotto accusa e punito come un comune trasgressore della legge<sup>157</sup>. Riflettendo su questo tema, Milton inserisce un riferimento al contesto politico inglese e, in particolare, al processo «pubblico ed equo»<sup>158</sup> che è stato riservato a Carlo I Stuart. Questo processo, che Milton giudica un trattamento mite e umano, deve servire anche per ricordare ai re che sulla terra regna unicamente la spada della giustizia e non l'arbitrio di un uomo mortale<sup>159</sup>.

Una volta delineati i principi teorici fondamentali del suo pensiero politico, il compito che Milton si pone consiste nel passare in rassegna i casi storici in cui il popolo, facendo valere il diritto di resistenza, è intervenuto contro il tiranno. Gli esempi cui Milton può attingere sono, al tempo stesso, antichi e moderni. Nel sottotitolo del *Tenure* Milton ha sostenuto che già in epoche precedenti si riteneva legittimo convocare un tiranno a rispondere della propria condotta e, nel caso in cui fosse ritenuto colpevole, era possibile deporlo e metterlo a morte. Qualora il magistrato abbia trascurato di svolgere correttamente la funzione di controllo sull'operato del governante, a parere di Milton resta comunque il diritto, per chiunque abbia potere sufficiente – e questo è un limite su cui si avrà modo di ragionare –, di chiamare il tiranno a rendere conto dei propri atti. Con questo principio Milton sostiene di non avere introdotto alcuna novità, ma di essersi limitato a confermare e riaffermare una tesi già espressa da autori precedenti<sup>160</sup>. In particolare, la tesi che Milton presenta in questo pamphlet è perfettamente compatibile con le dottrine della disobbedienza e della resistenza contenute nelle opere dei

---

*wealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, CUP, Cambridge 2004, p. 248.

<sup>157</sup> *TKM*, p. 63.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Per il riferimento alla «mano uguale e imparziale della giustizia» si veda *TKM*, p. 60.

<sup>160</sup> Questo è messo in luce anche dalla testimonianza di J. TOLAND, *La vita di Milton*, cit., p. 92.

migliori teologi protestanti. Nella seconda edizione del *Tenure*, comparsa nell'ottobre 1649, Milton aggiunge una raccolta di citazioni tratta, tra le altre, dalle opere di Lutero, Zwingli, Calvino e Bucer. Milton si richiama, inoltre, a fonti inglesi, come ad esempio, John Knox, John Ponet e Christopher Goodman<sup>161</sup>. Il richiamo alle fonti protestanti è funzionale per confutare i presbiteriani attraverso i testi del loro stesso credo religioso<sup>162</sup>, ma su questo punto avremo modo di ragionare con calma più avanti.

Tra gli esempi moderni di resistenza, Milton riprende alcune delle vicende tratte dalla *Rerum Scoticarum Historia* dello scozzese George Buchanan:

Nel 1559 i protestanti scozzesi reclamarono la libertà di coscienza promessa dalla loro regina reggente, e poiché essa rispose che ai principi non si poteva chiedere di mantenere le promesse oltre ciò che fosse loro conveniente concedere, essi le dissero faccia a faccia nel parlamento, che allora era a Sterling, che stando così le cose rinunciavano alla loro obbedienza, e poco dopo presero le armi. Buchanan, *Hist.*, l. 16. E sicuramente, quando si rinuncia all'obbedienza, in quello stesso momento il re (o la regina) di fatto è deposto<sup>163</sup>.

In questo passo Milton mostra chiaramente come la deposizione di un governante si verifichi quando viene a mancare l'obbedienza dei sudditi. Nel caso in esame i sudditi protestanti esortano la Reggente di Scozia, la cattolica Maria di Guisa, a mantenere le promesse fatte in materia di libertà religiosa. Di fronte al secco rifiuto della governante di mantenere fede alla promessa, i sudditi si ritengono svincolati dall'obbedienza. Per giustificare il loro comportamento nei confronti della Reggente, gli scozzesi insistono

---

<sup>161</sup> A questo proposito è fondamentale il lavoro di S. MILLER, *Two References in Milton's Tenure of Kings*, «Journal of English and Germanic Philology», L, 1951, pp. 320-25 che ha messo in luce come dietro ai riferimenti al *De Obædientia* di Gilby e alle 'Rimostranze d'Inghilterra' si celi per errore lo *Shorte Treatise of Politic Power* di John Ponet.

<sup>162</sup> Sulle fonti nel *TKM* si veda G. TOGASHI, *Milton and the Presbyterian Opposition, 1649-1650: the Engagement Controversy and The Tenure of Kings and Magistrates, Second Edition (1649)*, «Milton Quarterly», XXXIX, 2005, 2, pp. 59-81.

<sup>163</sup> *TKM*, p. 44.

sul fatto che hanno sempre vissuto nelle condizioni di poter scegliere i loro sovrani; perciò, con la stessa libertà, potevano deporli, «se ne vedevano causa»<sup>164</sup>. Il diritto di eleggere e di deporre un sovrano costituiscono, di fatto, un unico diritto, che deriva dal diritto divino espresso nelle Sacre Scritture. Il titolo di deporre il sovrano si colloca nel popolo e dipende strettamente dal merito dei governanti. Ciò implica anche che al popolo rimane la libertà di riprendersi questo potere se i re e i magistrati ne abusano oppure «di disporne cambiandolo in qualsiasi modo sia giudicato più confacente al pubblico bene»<sup>165</sup>. Questa tesi è ben esemplificata dalla storia scozzese che si è esaminata. Fuori dall'ambito britannico, un altro esempio rilevante di resistenza al tiranno è rappresentato dagli Stati d'Olanda contro Filippo II di Spagna:

Nel 1581 gli Stati d'Olanda, in un'assemblea generale all'Aja, abiurarono ogni obbedienza e soggezione a Filippo re di Spagna e in una dichiarazione giustificarono così il loro operato: per il suo governo tirannico e per la parola tante volte data e violata, egli aveva perso il suo diritto a tutte le Province Belgiche; perciò essi lo deponevano e dichiaravano legittimo scegliere un altro al suo posto<sup>166</sup>.

Chi detiene il potere sovrano non deve mai perdere di vista il bene del popolo; eppure, stando all'esempio riportato da Milton, Filippo II di Spagna non ha mantenuto fede alle promesse. Così, il caso olandese rappresenta un esempio eloquente di esercizio di quella libertà che appartiene al popolo di cambiare i governanti qualora questi diventino tirannici o contravvengano alla parola data.

Secondo Milton, sono i magistrati – probabilmente qui Milton ha in mente i magistrati inferiori – a giudicare quando si è di fronte ad un tiran-

---

<sup>164</sup> *TKM*, p. 47.

<sup>165</sup> *TKM*, p. 30.

<sup>166</sup> *TKM*, pp. 48-49.

no<sup>167</sup>. Esistono, tuttavia, dei casi palesi di tirannide, che si verificano quando vengono compiuti massacri. In queste circostanze, specifica Milton, ogni persona che abbia potere sufficiente ha il diritto ma soprattutto il dovere di vendicare lo spargimento di sangue innocente:

Ma questo oso professare come parte della mia fede: che se c'è uno per cui incarico sono stati commessi interi massacri dei suoi fedeli sudditi e le cui province sono state offerte in pegno o alienate come compenso di coloro che egli aveva invitato a distruggere città e Paesi interi: sia egli re, tiranno o imperatore, la Spada della giustizia è su di lui, quale che sia la mano in cui si trova potere sufficiente a vendicare lo spargimento anzi l'immenso diluvio di sangue innocente<sup>168</sup>.

In questo brano Milton inserisce un riferimento polemico alla situazione inglese e alla colpa di sangue di cui è accusato Carlo I. Anche nelle *Observations upon the Articles of Peace with the Irish Rebels*<sup>169</sup>, le *Osservazioni sugli articoli di pace con i ribelli irlandesi*, un testo apparso anonimo nel maggio del 1649 ma composto da Milton su richiesta del Consiglio di Stato, l'autore torna ad insistere sulla gravità della colpa di sangue. L'occasione dello scritto è la necessità, ormai sempre più pressante per il nuovo governo, di contrastare gli avversari del nuovo Commonwealth costituitosi dopo la decapitazione del sovrano. Milton è così chiamato a delineare la posizione ufficiale del nuovo governo in una materia particolarmente delicata come il

---

<sup>167</sup> TKM, p. 13.

<sup>168</sup> TKM, pp. 13-14.

<sup>169</sup> Il titolo completo dell'opera è *Observations upon the Articles of Peace with the Irish Rebels, on the Letter of Ormond to Colonel Jones, and the Representation of the Presbytery at Belfast*. Per un approfondimento sulle *Observations*, che rimangono uno dei testi in prosa di Milton meno studiati dagli interpreti, si vedano: M. HUGHES, *The Historical Setting of Milton's Observations on the Articles of Peace, 1649*, «Publications of Modern Language Association», LXIV, 1949, 5, pp. 1049-73; T. CORNS, *Milton's Observations upon the Articles of Peace: Ireland Under English Eyes*, in *Politics, Poetics, and Hermeneutics in Milton's Prose*, a cura di D. Loewenstein e J. Turner, CUP, Cambridge 2007, pp. 123-34; J. RAYMOND, *Complications of Interest: Milton, Scotland, Ireland and National Identity in 1649*, «Review of English Studies», LV, 2002, 220, pp. 315-45.

rapporto anglo-irlandese<sup>170</sup>. In questo scritto Milton ha modo di commentare l'operato di Carlo I nelle delicate vicende degli scontri anglo-irlandesi, che si sono conclusi con la firma degli articoli di pace e il riconoscimento da parte del sovrano del presbiterianesimo come religione ufficiale nel regno d'Irlanda. A parere di Milton, un altro errore imperdonabile del monarca è costituito dal riconoscimento dell'indipendenza della provincia d'Irlanda dal regno d'Inghilterra. Anche in questa decisione il re ha agito senza il consenso del Parlamento<sup>171</sup>. Gli eventi cui Milton fa riferimento nelle *Observations* riguardano principalmente la ribellione irlandese del 1641, ma nel testo si ritrova anche la lunga replica ad una lettera, datata 9 marzo 1649, redatta dal conte di Ormond, il quale ha manifestato il suo dissenso contro il nuovo governo, accusato di voler costituire una tirannia sul modello dei Turchi<sup>172</sup>. Milton rispedisce le accuse al mittente, spiegando che il tentativo di instaurare una tirannide è, in realtà, un progetto monarchico e non di coloro che hanno dissolto la monarchia<sup>173</sup>. Ormond, inoltre, accusa gli inglesi di essere sovvertitori della vera religione<sup>174</sup> e di essere colpevoli di aver ucciso il re<sup>175</sup>; accuse che Milton respinge con fermezza. Nelle pagine di questo trattato Milton non nasconde la sua indignazione, emblematica di un sentimento diffuso tra tutti gli uomini inglesi che hanno subito il massacro compiuto dai loro fratelli irlandesi e segretamente ordinato dal loro stesso so-

---

<sup>170</sup> Per questo motivo Milton utilizza l'anonimato nello scritto e non per tutelarsi o celare la sua identità. Questo è suggerito da T. FULTON, *Historical Milton. Manuscript, Print, and Political Culture in Revolutionary England*, University of Massachusetts Press, Boston 2010, p. 177.

<sup>171</sup> J. MILTON, *Observations upon the Articles of Peace with the Irish Rebels, on the Letter of Ormond to Colonel Jones, and the Representation of the Presbytery at Belfast* [da qui in avanti: *Observations*], in ID., *The Works of John Milton*, a cura di F.A. Patterson, Columbia University Press, New York 1932, vol. VI, p. 246.

<sup>172</sup> Cfr. *Observations*, p. 252.

<sup>173</sup> *Observations*, p. 253: «It appears therefore that the designe of bringing in that Tyranny, is a Monarchicall designe, and not of those who have dissolv'd Monarchy».

<sup>174</sup> *Observations*, p. 249.

<sup>175</sup> *Observations*, p. 251.



vano Carlo I<sup>176</sup>. Agli occhi di Milton, la firma degli articoli di pace da parte del sovrano costituisce un vero e proprio tradimento nei confronti dei sudditi inglesi uccisi dagli irlandesi. Le trattative per la pace sono già sintomatiche delle intenzioni malvage di Carlo I, ma i suoi disegni tirannici diventano ancora più lampanti e innegabili quando il monarca garantisce agli irlandesi un atto di dimenticanza, il cosiddetto *act of oblivion*, per i massacri compiuti durante gli scontri civili. Dal punto di vista miltoniano, questa concessione del sovrano è assolutamente inaccettabile, soprattutto a fronte del numero enorme – Milton ne riferisce 200.000 mila – di inglesi uccisi dai ribelli irlandesi<sup>177</sup>. Secondo quanto annunciato da Milton anche nel *Tenure*, questi comportamenti danno prova della tirannide manifesta di Carlo I, il quale merita di essere esemplarmente punito.

## 2. Milton contro Saumaise

Poco tempo dopo l'esecuzione di Carlo I Stuart, il noto umanista e filologo francese Claude de Saumaise viene incaricato dal figlio di Carlo I, futuro Carlo II d'Inghilterra, nel frattempo rifugiatosi in Francia, di redigere una difesa del padre decapitato. La speranza di tutti i monarchici e, in particolare, dei presbiteriani inglesi e scozzesi è quella di far pronunciare celebri studiosi, noti a livello europeo, contro il nuovo Commonwealth inglese e a favore della successione di Carlo II<sup>178</sup>. Professore a Leida ed esperto in mate-

---

<sup>176</sup> *Observations*, p. 243. La ribellione irlandese costituisce una ribellione 'mostruosa', come mette in evidenza D. LOEWENSTEIN, 'An Ambiguous Monster': *Representing Rebellion in Milton's Polemics and Paradise Lost*, «Huntington Library Quarterly», LV, 1992, 2, p. 301.

<sup>177</sup> *Observations*, p. 248.

<sup>178</sup> Cfr. D. MASSON, *The Life of John Milton*, cit., vol. IV, p. 166.

ria legale, Saumaise porta a compimento, non senza difficoltà<sup>179</sup>, questo incarico redigendo in latino la *Defensio Regia pro Carolo I*, che appare nel novembre 1649<sup>180</sup>. La *Defensio*, composta da una prefazione e da 12 capitoli, si profila come un atto di accusa nei confronti del governo regicida. A sua volta incaricato dal Consiglio di Stato, Milton redige in risposta alla *Defensio Regia* la *Pro populo Anglicano Defensio*, apparsa nel febbraio del 1651. Milton prende molto seriamente questo incarico e nutre l'ambizione, già evidente sin dal titolo, di difendere tutto il popolo inglese dalle accuse di Saumaise. La *Difesa* miltoniana mantiene invariata la struttura del testo scelta dall'autore francese allo scopo di confutare puntualmente le tesi del suo avversario<sup>181</sup>. Nella *Defensio Regia*, Saumaise fa sfoggio di una grande erudizione, attraverso le insistite citazioni di autori antichi e moderni, l'uso delle Sacre Scritture e la ripresa delle storie antiche, con particolare attenzione alla storia di Roma. Milton segnala, però, le carenze del suo avversario, denominato spregiativamente 'grammatico'<sup>182</sup>, e mostra come il più grave difetto del suo avversario sia la sua incredibile capacità di contraddirsi in continuazione, al punto da non risultare più credibile nemmeno ai suoi

---

<sup>179</sup> Lo scambio epistolare con l'amico Claude Sarrau (o Claudius Sarravius), giudice nel Parlamento di Parigi, fornisce alcune indicazioni sui problemi che Saumaise è costretto ad affrontare durante la redazione della *Defensio Regia*. A questo proposito, cfr. L. MILLER, *In Defence of Milton's Pro Populo Anglicano Defensio*, «Renaissance Studies», IV, 1990, 3, pp. 300-14.

<sup>180</sup> Nella sua *Vita di Milton*, John Toland spiega quale sia stata l'occasione che ha portato Saumaise a scrivere la *Defensio Regia*: «L'opera fu scritta nella seguente occasione: Carlo, primogenito di Carlo I, durante il suo esilio cercò qualcuno che potesse dipingere la morte di suo padre con le tinte più fosche, per rendere odiosi gli artefici della condanna, e far richiamare l'erede in patria, se tutto fosse andato per il meglio, o almeno per commuovere le potenze straniere e indurle a favorire la sua restaurazione, e gli fu detto che la persona più adatta al suo scopo era Saumaise, professore dell'Università di Leida in Olanda. [...] Carlo II perciò ingaggiò proprio lui per un centinaio di jacobus perché scrivesse quel poderoso volume che apparve nel '49 col titolo di *Difesa del Re*, ossia una difesa di Carlo I dedicata a Carlo II». Cfr. J. TOLAND, *La vita di Milton*, cit., p. 103.

<sup>181</sup> Già incline alla cecità, la *Defensio Prima* è l'ultimo lavoro che Milton compone mentre è ancora vedente.

<sup>182</sup> L'appellativo è impiegato da Milton lungo tutta l'opera. Si veda, ad esempio, J. MILTON, *Pro Populo Anglicano Defensio*, [da qui in avanti: *Defensio Prima*], in ID. *The Works of John Milton*, a cura di F.A. Patterson, Columbia University Press, New York 1932, vol. VII, prefazione, p. 8.

stessi sostenitori e lettori. Saumaise e Milton rappresentano gli opposti: Saumaise sostiene che i ribelli capitanati da Oliver Cromwell siano colpevoli di regicidio per il fatto di aver decapitato Carlo I, mentre Milton risponde con una giustificazione della fazione parlamentare<sup>183</sup>. I toni impiegati da Milton sono molto accesi<sup>184</sup>; senza mezzi termini, Milton esorta Saumaise a tornare alle sterili questioni di erudizione cui è solito dedicarsi. Milton tenta di ridicolizzare l'avversario di fronte all'opinione pubblica inglese dando l'impressione che Saumaise non soltanto si sia immischiato negli affari di una nazione straniera e in questioni che non lo riguardano, ma ancor di più che l'abbia fatto per ingraziarsi il figlio del defunto re nella speranza di ricevere in cambio qualche beneficio o favore<sup>185</sup>.

Nella prefazione alla sua *Defensio Regia* Saumaise denuncia il fatto che l'omicidio di Carlo I non è l'uccisione di un tiranno, ma deve essere piuttosto considerato l'uccisione di un sovrano legittimo. Il crimine compiuto nei confronti del sovrano appare incredibile non solo per la sua efferatezza ma anche per le vicende che hanno condotto alla sua morte. Dal punto di vista di Saumaise, Carlo I Stuart era il legittimo sovrano di tre regni, Inghilterra, Irlanda e Scozia, ed è stato decapitato sulla base di una sentenza la cui validità è parecchio discutibile. A questo proposito l'autore sostiene che due interi regni, Scozia e Irlanda, abbiano dissentito dalla decisione di condanna a morte e che quasi tutti i cittadini inglesi abbiano ripudiato l'atto di esecuzione del loro sovrano. A compiere questo gesto scellerato è stata solamente la fazione degli indipendenti e il suo braccio armato, il *New Model Army*,

---

<sup>183</sup> Allo scontro tra Saumaise e Milton ha dedicato pagine interessanti M. TURCHETTI, *Tyrannicide or Regicide?*, cit., pp. 105-8. Cfr. anche ID., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, puf, Parigi 2001, pp. 585-89. Cfr. anche P. HAMMOND, *Milton and the People*, OUP, Oxford 2014, pp. 151-71. Soprattutto per la *Defensio Regia pro Carolo I* si veda C. CUTTICA, *The English Regicide and Patriarchalism: Representing Commonwealth Ideology and Practice in the Early 1650s*, «Renaissance and Reformation», XXXVI, 2013, 2, pp. 127-60.

<sup>184</sup> Nel testo Milton arriva anche all'insulto personale nei confronti di Saumaise e, pur considerando il contesto controversistico, i toni risultano comunque esasperati.

<sup>185</sup> Cfr. *Defensio Prima*, prefazione, pp. 8-12.

mentre il popolo di tre regni si è trovato improvvisamente privato del legittimo sovrano, per nessuna altra causa se non il disprezzo ingiustificato nei confronti del governo monarchico. L'argomento addotto da Saumaise è, come si avrà modo di vedere più avanti, analogo alla tesi hobbesiana dell'odio della monarchia sotto forma di pregiudizio. Ciò significa che gli uomini odiano il re, perché disprezzano la forma di governo monarchica e non perché il governante si sia comportato effettivamente in modo ingiusto o tirannico. Così, Carlo I non è stato un malvagio governante, non è stato un tiranno, ma è stato messo a morte da chi aveva in odio la stessa istituzione monarchica.

### **§ 2.1. Il potere sovrano secondo Saumaise e Milton**

Cominciamo ora ad esaminare i temi delle due *Difese*, impostando un confronto tra Milton e Saumaise. All'inizio del capitolo secondo della *Defensio Regia* Saumaise descrive in poche dense righe il diritto dei re:

Qui regem dicit, eum intelligere velle palam est, cujus suprema est in regno potestas, nullique alii nisi Deo obnoxia, cuique adeo soli actuum suorum rationem reddere cogitur, præterea nemini. Cui quod libet licet. Qui legibus solutus est. Qui leges dat, non accipit, & proinde qui omnes judicat, a nemine judicatur<sup>186</sup>.

In questo breve passo Saumaise espone diversi punti fondamentali della sua dottrina politica: 1) il re detiene il potere supremo nel regno; 2) è sottomes-

---

<sup>186</sup> C. SAUMAISE, *Defensio Regia, pro Carolo I. ad serenissimum Magnae Britanniae regem Carolum II. filium natu majorem, haeredem & successorem legitimum*, Elzevier, Leida 1649, [da qui in avanti indicata come *Defensio Regia*] cap. II, p. 58. Dove non indicato diversamente, le traduzioni italiane dei passi citati sono mie. «Chi dice 're' vuole chiaramente intendere colui il cui supremo potere risiede nel regno e non è sottoposto a nessun altro se non a Dio; al quale soltanto, e a nessun altro, si è costretti a rendere conto dei propri atti; al quale è lecito ciò che vuole; che è sciolto dalle leggi; che dà le leggi e non le riceve e per questo giudica tutti e non è giudicato da nessuno».

so a Dio e a lui solo deve rendere ragione delle sue azioni; 3) impone le leggi, pur essendone sciolto; 4) è colui che giudica tutti e non può essere giudicato da nessuno. Questo brano pone molte complesse questioni da esaminare. Procediamo con ordine valutando sia le argomentazioni impiegate da Saumaise per difendere il diritto assoluto dei re sia le controargomentazioni addotte da Milton per abbattere le false pretese del suo avversario.

In primo luogo, trattiamo della questione del diritto divino dei re, cioè della credenza secondo cui un monarca debba il suo potere unicamente alla volontà di Dio e non a quella del popolo o di un'altra autorità, come ad esempio il Parlamento o un consiglio aristocratico. La fonte antica, frequentemente addotta per sostenere la derivazione dell'autorità da Dio e la sottomissione ai poteri civili, è il capitolo XIII della *Lettera di San Paolo ai Romani*, che recita nei suoi primi versetti:

<sup>1</sup>Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. <sup>2</sup>Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna<sup>187</sup>.

Riprendendo i contenuti dell'epistola paolina, Saumaise sostiene che la santità del re sia inviolabile e che dipenda dall'autorità divina<sup>188</sup>. Il re viene nominato da Dio e unicamente da lui può essere giudicato. Se un sovrano può essere giudicato da altri, allora quello non è un vero re, poiché sarebbe soggetto ad un potere – non divino – che gli è superiore<sup>189</sup>. Da questa prospettiva, opporsi all'autorità significa opporsi all'ordine stabilito da Dio e allo stesso volere divino. A parere di Saumaise, il precetto paolino è spesso oggetto di distorte e fantasiose interpretazioni; in questo non fanno eccezione i regicidi inglesi. I ribelli inglesi ritengono, infatti, che l'autorità di cui

---

<sup>187</sup> Si riporta il testo tratto da *La Sacra Bibbia*, CEI-UECI, Roma 1974, p. 1160.

<sup>188</sup> *Defensio Regia*, cap. VI, p. 275.

<sup>189</sup> *Defensio Regia*, cap. VI, p. 277.

sta parlando Paolo risieda nel popolo, ma, secondo Saumaise, non ci può essere convinzione più sbagliata e lontana dalla realtà dei fatti:

Fanatica est hariolorum Angliæ interpretatio de præcepto Pauli, jubentis omnes subjectos esse potestatibus, & non esse resistendum potestati a Deo ordinatæ monentis. Hanc enim potestatem de populo intelligunt<sup>190</sup>.

Di fronte all'accusa che Saumaise rivolge ai «ciarlatani inglesi» Milton non si fa trovare impreparato. Milton replica che ad aver mal interpretato il passo paolino non sono stati gli inglesi quanto, piuttosto, lo stesso Saumaise. La risposta di Milton è incisiva, pur nella sua semplicità: con 'autorità' San Paolo indica i magistrati legittimi, non i tiranni. È ovvio, infatti, che Paolo non possa aver compreso sotto un'unica definizione il magistrato e il tiranno, due soggetti politici così radicalmente diversi da risultare contrari<sup>191</sup>. Di pari passo cambia anche il concetto di assoggettamento al potere; perciò, l'ammonimento paolino per cui opporsi alle autorità significa opporsi a Dio, risulta effettivamente valido nei confronti della resistenza ad un potere legittimo, ma non quando si resiste ai tiranni. San Paolo – Milton ne è sinceramente convinto – non condanna la lotta contro un tiranno, che è un pericoloso nemico degli uomini e va contrastato<sup>192</sup>. Anzi, a ben guardare, se è vero che resistere al potere legittimo significa resistere all'ordine stabilito da Dio, allora i re si rendono colpevoli ogni volta che rifiutano di sottomettersi alle leggi<sup>193</sup>.

Nella dottrina politica di Saumaise, il governante è tenuto a rendere ragione soltanto a Dio, in quanto a lui direttamente e unicamente sottoposto. Al contrario, dalla prospettiva miltoniana, sostenere che i re siano responsa-

---

<sup>190</sup> *Defensio Regia*, cap. III, p. 121: «È assurda l'interpretazione dei ciarlatani inglesi a proposito del precetto di Paolo che ordina che tutti siano sottoposti alle autorità e che impedisce di opporsi ad un'autorità costituita da Dio. Essi, infatti, intendono che si tratti dell'autorità del popolo».

<sup>191</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. III, p. 176.

<sup>192</sup> *Defensio Prima*, cap. III, p. 164.

<sup>193</sup> *Defensio Prima*, cap. III, p. 174.

bili solo nei confronti di Dio è contro ogni legge e principio di giustizia. Oltre a Dio, i re sono tenuti a rispondere del loro operato al popolo, altrimenti il giuramento avvenuto all'incoronazione e il patto che ne discende sarebbero privi di ogni valore e consistenza. Già nel *Tenure of Kings and Magistrates* Milton sostiene a chiare lettere che:

Dire che i re non devono rispondere del loro operato se non a Dio è capovolgere ogni legge e governo. Infatti, se possono rifiutare di rendere conto, tutti i patti stretti con loro all'incoronazione e tutti i giuramenti sono vani, pure irrisori, e tutte le leggi che essi giurano di osservare sono state promulgate senza una ragione<sup>194</sup>.

Poi, nella *Prima Difesa*, Milton riprende le parole di Saumaise con il preciso scopo di smontare il diritto dei re introdotto dal suo avversario:

Cum enim regem definiat, *cujus suprema est in regno potestas, nulli alii nisi Deo obnoxia, cui quod libet licet, qui legibus solutus est*, siquidem id definiri dicendum est, quod infinitum in terris ponitur, evincam ego contra, non meis tantum, sed vel ipsius testimoniis et rationibus, nullam gentem aut populum, qui quidem ullo numero sit, nam omnem penetrare barbariam necesse non est, nullam, inquam, gentem istiusmodi jura aut potestatem regi concessisse, *ut legibus solutus esset, ut quod libet liceret, ut omnes judicaret, a nemine judicaretur*; nec vero quenquam cujuscunque gentis tam servili ingenio exstitisse puto, præter unum Salmasium, qui tyrannorum immania quæque flagitia, regum jura esse defenderit<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> *TKM*, p. 21.

<sup>195</sup> *Defensio Prima*, cap. II, p. 70: «Quando, infatti, definisce il re, *il cui supremo potere risiede nel regno e non è sottoposto a nessun altro se non a Dio, al quale è lecito ciò che vuole, che è sciolto dalle leggi* (a patto che si possa dare una definizione di ciò che sulla terra è infinito), io, al contrario, non soltanto sulla base delle mie testimonianze e dei miei ragionamenti, ma anche dei suoi, sosterrò che nessuna nazione e nessun popolo che abbia almeno una certa rilevanza (non è infatti necessario valutare ogni popolo barbaro), nessun popolo, dico, ha mai concesso ad un re diritti e poteri di questo tipo, *che fosse sciolto dalle leggi, cui fosse lecito ciò che volesse, che giudicasse tutti e non fosse giudicato da nessuno*; e non credo sia mai esistito qualcuno in un qualche popolo, eccetto il solo Saumaise, di spirito tanto servile da sostenere che tutti i crimini disumani dei tiranni fossero i diritti dei re».

Milton spiega che persino i più grandi sostenitori della monarchia ammettono di non condividere la descrizione del diritto regale contenuta nella *Defensio Regia*, poiché ciò che Saumaise sta difendendo altro non è che il diritto dei tiranni<sup>196</sup>. Milton avverte che il giusto diritto dei re non va confuso con la perniciosa licenza dei tiranni e che le legittime azioni dei governanti non vanno scambiate con gli abusi e le ingiustizie<sup>197</sup>. Agli occhi di Milton, il diritto descritto dal suo avversario è quello per cui il re può fare ciò che più gli piace, senza alcun limite o controllo<sup>198</sup>. Tuttavia, insiste Milton, nella legge di natura non si ritrova alcuna traccia di un diritto simile<sup>199</sup>. Il dogma del diritto divino dei re permette a qualsiasi potere di tutelarsi e Milton ne riconosce immediatamente il seme ideologico della tirannia. Riprendendo Sallustio, Milton sostiene che il diritto dei re non dovrebbe consistere, al contrario di quanto spesso accade, nel dominio e nella superbia<sup>200</sup>. In questo passo, l'autore chiarisce che il potere monarchico, che originariamente dovrebbe mantenere e promuovere il bene dello stato, spesso degenera in tirannia. L'autentico diritto dei re non coincide assolutamente con un dominio oppressivo e tirannico, che viene giustificato attraverso un costante richiamo a Dio. I re malvagi, infatti, sono soliti ricondurre il loro potere direttamente a Dio nell'intento di terrorizzare il popolo per tenerlo a bada e sotto controllo<sup>201</sup>. Mantenendo fermo il riferimento a Dio, Milton capovolge la dottrina di Saumaise, mostrando come il diritto del popolo provenga da Dio allo stesso modo del diritto del re. Da questo punto di vista, un popolo che ha eletto un re può, con lo stesso diritto, procedere alla sua deposizione<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. II, p. 72.

<sup>197</sup> *Defensio Prima*, cap. III, p. 148.

<sup>198</sup> *Defensio Prima*, cap. IV, p. 262.

<sup>199</sup> *Defensio Prima*, cap. V, p. 270.

<sup>200</sup> *Defensio Prima*, cap. II, pp. 88-90.

<sup>201</sup> *Defensio Prima*, cap. II, p. 112.

<sup>202</sup> A maggior ragione, la liberazione dalle oppressioni di un tiranno è più gradita a Dio rispetto al governo di un tiranno. Cfr. *Defensio Prima*, cap. II, pp. 112-14: «Jus itaque populi pariter ac regis, quicquid est, a Deo est. Populus ubicunque sine Deo manifesto regem creavit, potest eodem jure suo regem rejicere. Tyrannum sane tollere quam constituere



\*

Si è già notato come nella *Defensio Regia* Saumaise sostenga che il sovrano non sia soggetto alla legge. Il potere monarchico si colloca al di sopra di ogni altro potere, perché se ve ne fosse uno superiore, la *suprema potestas* spetterebbe a quello. Il sovrano si situa al di sopra delle leggi, è l'unico a stabilirle (o ad ordinare ad altri che vengano predisposte) e non è vincolato a rispettarle<sup>203</sup>. Sciolto da ogni costrizione esterna, il sovrano può liberamente esercitare il proprio potere.

Secondo Milton, le tesi sostenute da Saumaise sono contraddette dal fatto che, quando i re prestano giuramento all'atto di incoronazione, ammettono di essere soggetti alla legge. Se i re sono responsabili soltanto di fronte a Dio – come sostiene erroneamente Saumaise – allora ci si potrebbe chiedere quale motivo li spinga a giurare di obbedire alle leggi civili all'atto di incoronazione<sup>204</sup>. Inoltre, precisa Milton, il re non è stato incaricato di fare le leggi, ma di far eseguire e rispettare quelle che il popolo ha fatto attraverso l'opera concreta del Parlamento<sup>205</sup>. In veste di garante della costituzione, il re ha il compito di controllare che nulla venga compiuto contrariamente alla legge stabilita<sup>206</sup>. Il popolo conferisce il potere al re e ai magistrati – è quanto si è già avuto modo di vedere nel *Tenure of Kings and Magistrates* – perché questi si rendano esecutori del mandato. È questo il presupposto da cui prende le mosse Milton per polemizzare contro Saumaise. Se la sovranità

---

divinius est; plusque Dei cernitur in populo quoties injustum abdicat regem, quam in rege qui innocentem opprimit populum»; trad. it.: «Dunque, il diritto del popolo, al pari di quello del re, qualunque cosa sia, viene da Dio. Il popolo ha ovunque creato il re senza la manifestazione di Dio, dunque, secondo il proprio stesso diritto, può deporre il re. È certamente più divino cacciare un tiranno piuttosto che eleggerlo; e si riscontra una maggiore traccia di Dio nel popolo quando depone un re piuttosto che in un re che opprime un popolo innocente».

<sup>203</sup> *Defensio Regia*, cap. VII, pp. 338-39.

<sup>204</sup> Su questo punto insiste D. WOLFE, *Milton's Conception of the Ruler*, «Studies in Philology», XXXIII, 1936, 2, p. 256.

<sup>205</sup> *Defensio Prima*, cap. VIII, p. 416.

<sup>206</sup> *Defensio Prima*, cap. VIII, p. 430.

tà fosse definitivamente trasferita nelle mani del re, quest'ultimo acquisirebbe un diritto assoluto. Ciò sarebbe inaccettabile, poiché in contrasto con i principi della legge naturale e del diritto positivo, che vieta espressamente al monarca di fare uso dei possedimenti legati alla Corona come se fossero un patrimonio privato<sup>207</sup>. Quando si crede che i re detengano un potere assoluto, superiore a ogni altro potere umano e non sottomesso alle leggi civili, in realtà, si sta plasmando la monarchia sul modello della tirannia<sup>208</sup>. Per di più, il potere assoluto sembra escludere colui che lo detiene dalla società, rendendolo estraneo alla collettività anziché un membro della stessa. Anche se è vero che possono esistere dei re buoni, è un rischio dotare i monarchi di un potere assoluto, poiché saranno maggiormente indotti a utilizzare il potere in modo disonesto e senza freni. Nella riflessione miltoniana sull'origine delle società e sull'esigenza di istituire un'autorità, l'autore insiste proprio sulla necessità di introdurre delle leggi che siano valide anche per l'autorità appena istituita. Il rispetto delle leggi esteso a tutti è garanzia di un giusto governo e di un giusto governante. Riprendendo un passo dai *Libri sulle allegorie della Legge* di Filone di Alessandria, Milton scrive:

Sic libro secundo Allegoriarum Legis, *rex et tyrannus contraria sunt*; et deinde, *rex non imperat tantum, sed paret*. Vera sunt ista, dicet aliquis; regem oportet quidem leges, ut qui maxime, observare; verum si secus fecerit, qua lege puniendus? eadem, inquam, lege qua cæteri; exceptiones enim nullas reperio<sup>209</sup>.

Re e tiranno sono opposti. A differenza del tiranno, il re non deve soltanto comandare, ma anche obbedire. Il re e i magistrati non soltanto sono tenuti a

<sup>207</sup> V. BEONIO BROCCIERI, *Diritto naturale e società civile nella filosofia politica di J. Milton*, «Annali di Scienze politiche», I, 1928, 1, p. 34.

<sup>208</sup> Cfr. Y.C. ZARKA, *John Milton: la république contre la monarchie*, cit., pp. 39-40.

<sup>209</sup> *Defensio Prima*, cap. II, p. 78: «Così nel secondo libro delle *Allegorie della Legge* si afferma *re e tiranno sono contrari* e poi *il re non comanda soltanto ma obbedisce*. È vero, dirà qualcuno, è necessario che un re osservi le leggi, anzi più di tutti; ma se farà altrimenti, secondo quale legge andrà punito? Secondo la stessa legge degli altri; non trovo, infatti, nessuna eccezione».

svolgere il loro dovere, ma sono sottomessi alle leggi e, in caso di violazione della legge, sono passibili delle stesse pene che subiscono i sudditi. Mentre Saumaise asserisce con decisione che i re non possano essere giustamente puniti e che il tradimento possa essere commesso solamente dal popolo nei confronti del re e non viceversa, Milton è di avviso opposto<sup>210</sup>. Se colpevole, il re o il magistrato può essere punito e deposto<sup>211</sup>. Una e la stessa legge è quella che punisce il sovrano e gli altri cittadini, e non vi è alcuna eccezione in merito.

Nella sua opera Saumaise introduce svariati riferimenti alla dottrina paternalistica del potere, che verrà poi associata principalmente al nome di Robert Filmer e al suo fortunato *Patriarcha*. Nella sua *Defensio Regia* l'autore ritiene che il re rappresenti per lo stato ciò che il padre rappresenta nella comunità familiare. Il capo famiglia e il capo dello stato hanno un ruolo analogo, anche se lo esercitano, com'è ovvio, in due contesti differenti. In diversi luoghi Saumaise definisce il re il 'padre della patria'. I primi re furono padri di famiglie numerose, che si sono gradualmente estese fino a formare i primi villaggi e le prime comunità politiche<sup>212</sup>. Perciò, il re ricopre un ruolo di guida del tutto paragonabile a quello del padre. Per giustificare le origini della *regia potestas* Saumaise si appoggia alla dottrina paternalistica. In base a questa, il re è erede di un presunto diritto paterno originariamente attribuito da Dio ai capifamiglia. Sulla base di questa convinzione Saumaise può attaccare i regicidi, colpevoli di aver compiuto non un omicidio, ma un

---

<sup>210</sup> *Defensio Prima*, cap. VII, p. 388.

<sup>211</sup> *Defensio Prima*, cap. VII, p. 384.

<sup>212</sup> Cfr. *Defensio Regia*, cap. V, p. 218: «Pater in familia nonne id est quod Rex in civitate, qui & pater populi merito dictus est? Primi reges fuere patres numerosæ familiæ ex se propagatæ»; trad. it.: «Il padre in una famiglia non è la stessa cosa che il re in una città, che, a buon diritto, è stato definito padre del popolo? I primi re furono i padri di famiglie numerose da sé originatesi».

ben più grave parricidio, poiché hanno ucciso il padre della patria<sup>213</sup>. Nella prefazione alla *Defensio Regia* si legge:

Horribilis nuper nuntius aures nostras atroci vulnere, sed magis mentes,  
perculit, de parricidio apud Anglos in persona Regis sacrilegorum hominum  
nefaria conspiratione admisso<sup>214</sup>.

A parere di Saumaise, la notizia del parricidio commesso in Inghilterra ha una portata decisamente sconvolgente. Uomini sacrileghi hanno cospirato contro il re e sono giunti fino a metterlo a morte. Tuttavia, Milton, nel commentare questo passo, afferma che utilizzando l'espressione latina 'persona Regis' il suo avversario si sia contraddetto e abbia finito, in realtà, per dargli ragione. Tecnicamente, infatti, il caso inglese non costituisce un vero regicidio, perché, a quella data, Carlo I non era più re, era già stato deposto ed era diventato, a tutti gli effetti, un nemico della patria. Perciò, a ben vedere, l'atto commesso contro la 'persona' di Carlo I rappresenta la normale applicazione della pena contro un criminale ordinario<sup>215</sup>. È un argomento arguto e, al tempo stesso, difficile da smentire. Già nel *Tenure* Milton ha insistito sul fatto che «chi uccide un re deve ucciderlo mentre egli è re»<sup>216</sup>, altrimenti non si può parlare, a giusto titolo, di regicidio.

---

<sup>213</sup> Per la vicinanza di re e padre e per il discorso sul parricidio si tenga presente il saggio di B. BOEHRER, *Elementary Structures of Kingship: Milton, Regicide and the Family*, «Milton Studies», XXIII, 1987, pp. 100-3.

<sup>214</sup> *Defensio Regia*, prefazione, p. 1: «Una terribile notizia ha poco fa colpito con atroce ferita le nostre orecchie, ma più ancora le nostre menti, a proposito del parricidio in Inghilterra contro la persona del re commesso da uomini sacrileghi per mezzo di un'orribile congiura».

<sup>215</sup> Su questo punto cfr. W. WALKER, *Antiformalism, Antimonarchism and Republicanism in Milton's "Regicide Tracts"*, «Modern Philology», CVIII, 2011, 4, pp. 509-10.

<sup>216</sup> J. MILTON, *TKM*, p. 57. Questa riflessione sembra richiamare la complessa questione della doppia natura del re e della regalità studiata da E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale* [ed. originale: Princeton University Press, Princeton 1957], Einaudi, Torino 1989. Il re può essere inteso sia come corpo naturale sia come corpo politico, che sono due corpi uniti in uno solo. Un re, inteso come corpo naturale, può morire, ma il Re, inteso invece come ufficio della regalità, può continuare a vivere anche dopo la morte fisica del re. Per il riferimento al caso di Carlo I Stuart si veda E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 19-21.

Nella sua *Defensio Prima* Milton contesta la dottrina paternalistica del potere, mettendo in evidenza le differenze tra il potere del re e quello del padre<sup>217</sup>.

At hercle etiam in tenebris es, qui jus patrium a regio non distinguis: et cum reges Patriæ Patres nominaveris, ea statim metaphora persuasisse credis, ut quicquid de patre non negaverim, id continuo de rege verum esse concedam. Pater et rex diversissima sunt. Pater nos genuit; at non rex nos, sed nos regem creavimus. Patrem natura dedit populo, regem ipse populus dedit sibi; non ergo propter regem populus, sed propter populum rex est; ferimus patrem, morosum etiam et durum, ferimus et regem; sed ne patrem quidem ferimus tyrannum<sup>218</sup>.

Il re e il padre sono due figure profondamente differenti, poiché mentre i nostri padri ci hanno generato, i re non ci hanno creati. Piuttosto, è vero il contrario: è il popolo ad aver creato i re. Se il padre è dato a ciascuno per natura, lo stesso non si può dire del re. È stato il popolo a darsi un sovrano attraverso il trasferimento del diritto. Perciò – e qui Milton ribadisce un principio fondamentale – il popolo non esiste grazie al re, quanto piuttosto il re grazie al popolo. Così facendo, Milton ribalta la dottrina di Saumaise, ponendo l'accento non sulla sovranità del re, ma su quella del popolo<sup>219</sup>.

Strettamente connessa alla dottrina del diritto divino dei re è la tesi dell'ereditarietà del potere che Saumaise difende nella *Defensio Regia*. La forma di governo monarchica è ereditaria; ciò significa il potere sovrano

---

<sup>217</sup> A questo tema ha dedicato particolare attenzione J.G. PETERS, *Father, King and God: John Milton's Prose Response to Monarchy*, «The Midwest Quarterly», XLIX, 2008, 3, pp. 228-44.

<sup>218</sup> *Defensio Prima*, cap. I, pp. 44-46: «Ma, per Ercole, brancoli nel buio tu che non distingui il diritto patrio da quello regio; e avendo tu nominato i re 'padri della patria', con quest'immagine credi di averci contemporaneamente convinti che tutto ciò che non negherò a proposito di un padre, lo riterò vero anche per un re. Padre e re sono diversissimi. Il padre ci ha generato, ma il re non ci ha creati, l'abbiamo creato noi. È stata la natura a dare il padre al popolo, il re se l'è dato il popolo stesso; quindi, il popolo non esiste grazie al re, ma il re grazie al popolo; noi tolleriamo il padre anche se bisbetico e severo, tolleriamo anche il re, ma non tolleriamo nemmeno un padre se tiranno».

<sup>219</sup> Si parla a questo proposito di inversione dei rapporti di obbligatorietà tra re e popolo. Cfr. V. BEONIO BROCCIERI, *Diritto naturale e società civile nella filosofia politica di J. Milton*, cit., p. 34.

viene trasferito da un membro ad un altro della stessa famiglia. Il diritto regale passa in eredità ai discendenti per via maschile e ciò costituisce una prerogativa irrinunciabile<sup>220</sup>. Agli occhi di Saumaise, il sistema di trasmissione ereditaria del potere ha anche il vantaggio di dare stabilità al regno e continuità all'amministrazione. Questo principio pare riconfermato anche dalla storia inglese:

De Anglicano cum sit nunc quæstio, videndum quo jure hactenus a regibus illius magnæ Insulæ id possessum fuerit. Hæreditarium esse negari non potest cum res ipsa quæ sole clarior est, id testetur. Britanniam quippe semper a Regibus gubernatam fuisse certa est fides, & iis quidem regibus quorum licet interruptiones sæpe passa sit hæc insula & mutationes frequentes ex crebris irruptionibus exterorum hostium, nunquam non sub regno mansit & quidem hæreditario perpetuoque<sup>221</sup>.

Ponendosi contro il suo avversario, Milton contribuisce a demolire anche la tesi della trasmissione ereditaria del potere, sostenendo che il re è un amministratore del potere. I funzionari sono sottoposti continuamente al controllo popolare e non beneficiano del diritto di successione. Questo, infatti, non è un diritto naturale, poiché la scelta del monarca non costituisce un privilegio di nascita, ma si subordina ad un giudizio di merito<sup>222</sup>. La storia insegna che le monarchie per successione sono più inclini a decadere e a degenerare in tirannide rispetto alle monarchie elettive. Questo concetto è ripreso in buona parte da alcuni passi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli, che Milton conosce e annota nel suo *Commonplace Book*:

---

<sup>220</sup> *Defensio Regia*, cap. VII, p. 332.

<sup>221</sup> *Defensio Regia*, cap. VIII, p. 410: «Dato che ora la questione riguarda l'Inghilterra, bisogna valutare con quale diritto finora i re di quella grande isola abbiano posseduto [il potere]. Non si può negare che esso sia ereditario, dal momento che il fatto stesso, che è più chiaro del sole, lo testimonia. C'è sicurezza sul fatto che la Britannia è sempre stata governata da re, tali per cui, nonostante quest'isola ne abbia spesso subito frequenti cambiamenti e avvicendamenti in seguito alle ripetute irruzioni di nemici esterni, è sempre rimasta sotto la monarchia ereditaria e perpetua».

<sup>222</sup> Questo principio è espresso chiaramente da Milton nella *Defensio Prima*, cap. V, p. 272.

Come dipoi si cominciò a fare il principe per successione, e non per elettione subito cominciarono gli heredi a degenerare da i loro antichi, e lasciando l'opere virtuose pensarono che i prencipi non havessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e dogni altra qualità delitiosa. Machiavelli, *Discorsi*, l. I, c. 2.

Si vedrà ancora per la lettione dell'history romana come si può ordinare un regno buono; perché tutti gli imperadori che succedero all'imperio per heredità, eccetto Tito, furono cattivi, quelli che per adozione, furono tutti buoni, come furono quei cinque da Nerva a Marco. Machiavelli, *Discorsi*, l. I, c. 10<sup>223</sup>.

Milton recupera la lezione di Machiavelli insistendo sui vantaggi della monarchia elettiva - 'per adozione' e 'per elettione' nel linguaggio machiavelliano - a scapito della facile degenerazione cui sono soggette le monarchie ereditarie. A differenza dei sovrani eletti, gli eredi al trono perdono di vista più frequentemente il principale motivo per cui sono chiamati a regnare, cioè il bene del popolo. Oltre a ciò, la possibilità per il re di trasmettere il potere in via ereditaria presuppone che il potere sia una proprietà del monarca, il quale può disporre dei sudditi e dei loro beni come di cose materiali. Un presupposto simile non farebbe che confermare che la monarchia è sinonimo di asservimento dei popoli<sup>224</sup>. Invece, il potere di cui dispone il re non è una piena proprietà, ma una semplice concessione di usufrutto attribuitagli dal popolo. È falso sostenere che il potere del popolo termina nel momento in cui esiste un re, perché il potere è concesso al monarca a certe condizioni e il popolo non perde mai completamente il potere nell'atto di trasmissione del diritto all'autorità sovrana. Milton - ed è questo il punto di distanza da Saumaise - non accetta che la dottrina della trasmissione eredi-

---

<sup>223</sup> J. MILTON, *Commonplace Book*, cit., pp. 196-97. Sulla ripresa di Machiavelli da parte di Milton si veda J.A. BRYANT, *A Note on Milton's Use of Machiavelli's "Discorsi"*, «Modern Philology», XLVII, 1950, 4, pp. 217-21; cfr. anche M. KELLEY, *Milton and Machiavelli's "Discorsi"*, «Studies in Bibliography», IV, 1952, pp. 123-27.

<sup>224</sup> Dal punto di vista di Milton, uno dei meriti di Saumaise nell'esaltare il potere dei re è quello di aver aperto gli occhi ad alcuni popoli e di aver loro ricordato di vivere sotto il pesante giogo di una tirannide da cui è necessario liberarsi. Cfr. *Defensio Prima*, cap. IV, p. 212.

taria del potere possa trovare sostegno nella concezione paternalistica del potere. Le differenze tra regno e famiglia, già segnalate da Aristotele, implicano che i re non possano essere considerati padri del popolo. Se, da una parte, non è possibile privarsi della qualità di padre, dall'altra, un sovrano è libero di abdicare quando vuole e cessare in tal modo di essere re<sup>225</sup>.

Nella teoria politica di Milton, il re deve la sua esistenza al popolo. Questo principio sancisce la superiorità del popolo rispetto ai re<sup>226</sup>. Nel processo che ha condotto all'istituzione dell'autorità sovrana, il popolo non ha mai attribuito al monarca un potere assoluto e incondizionato. Il diritto che il popolo ha ceduto al re per un'amministrazione *super partes* del potere rimane, in potenza (o, secondo l'espressione latina, 'virtualiter') nei membri del popolo<sup>227</sup>. Milton indica con ciò che il trasferimento non è una rinuncia o una perdita del diritto, ma una cessione dietro determinate condizioni<sup>228</sup>. Il popolo cede il diritto al fine di vedersi garantite la sicurezza e la libertà. Come ha già sapientemente esposto Aristotele nella sua *Politica* il re deve esercitare il potere avendo come fine il bene del popolo. Questo è un punto decisivo, poiché il bene comune è il principio che giustifica l'esistenza di un'autorità sovrana; se questo fine viene trascurato o abbandonato, allora l'autorità non ha più senso di esistere.

Dal principio della sovranità popolare Milton deduce il diritto di resistenza del popolo, vale a dire la facoltà che il popolo ha di resistere contro gli eventuali abusi del potere monarchico. Il re è eletto con lo scopo di perseguire il bene del popolo e a questo fine egli deve mirare. Con lo stesso diritto con cui il popolo l'ha eletto, può procedere a deporlo, qualora le circostanze lo richiedano:

---

<sup>225</sup> Su questi concetti ha insistito Y.C. ZARKA, *John Milton: la république contre la monarchie*, cit., p. 42.

<sup>226</sup> *Defensio Prima*, cap. V, p. 270; cap. VII, pp. 378-80.

<sup>227</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. VII, p. 378.

<sup>228</sup> Il carattere limitato del patto è un punto cruciale del ragionamento, come ha opportunamente sottolineato Q. SKINNER, *John Milton and the Politics of Slavery*, cit., p. 14.



Jus male faciendi cum sit regi nullum, manet jus populi natura supremum; ut quo jure homines consilia et vires mutuæ defensionis gratia, ante reges creatos, primo consociavere, quo jure ad communem omnium salutem, pacem, libertatem, conservandam unum vel plures cæteris præfecerunt, eodem jure quos propter virtutem et prudentiam cæteris præposuerant, possent eosdem aut quoscunque alios rempub. male gerentes, propter ignaviam, stultitiam, improbitatem; perfidiam vel coërcere vel abdicare<sup>229</sup>.

Specialmente quando il sovrano, per le ragioni più diverse, non si rivela in grado di garantire e conservare la sicurezza dei cittadini e la pace pubblica, il popolo ha il diritto di deporlo. Infatti, ad essere in primo piano e a costituire la legge suprema è la sicurezza del popolo, non la sicurezza del tiranno<sup>230</sup>.

Per segnalare che è illegittimo deporre e punire un sovrano, Saumaise si richiama alla tradizione giuridica romana e, in particolare, alla *Lex Julia de majestate*, emanata dall'imperatore Augusto durante il suo regno. La *Lex Julia* disciplina i crimini di lesa maestà, vale a dire ogni minaccia e offesa arrecata alla figura e all'autorità del sovrano. Se costituisce un crimine di lesa maestà ogni minimo gesto di ostilità nei confronti del sovrano, a maggior ragione – fa notare Saumaise – lo sarà la cospirazione, la condanna e la messa a morte del re realizzate dai regicidi inglesi<sup>231</sup>.

Non conformandosi alle opinioni espresse da Saumaise, Milton mostra come il diritto del popolo di resistere ai tiranni sia supportato da diversi esempi storici, tratti sia dalla storia antica sia dalle vicende politiche moderne. Un esempio, cui Milton ha già fatto riferimento nel *Tenure of Kings and*

---

<sup>229</sup> *Defensio Prima*, cap. V, pp. 270-72: «Mentre il re non ha il diritto di comportarsi male, il diritto del popolo rimane supremo per natura; cosicché con quello stesso diritto attraverso cui gli uomini in origine, prima della creazione dei re, hanno unito le intenzioni e le forze per la reciproca difesa e attraverso cui hanno preposto una o più persone alle altre al fine di conservare la comune sicurezza, pace e libertà, con quello stesso diritto possono punire o cacciare, a causa della loro pigrizia, stoltezza, disonestà e crudeltà, quegli stessi che hanno preposto agli altri in virtù della loro preminenza e saggezza così come chiunque altro mal gestisca lo Stato».

<sup>230</sup> *Defensio Prima*, cap. VI, p. 360. In questo luogo della *Difesa* il detto ciceroniano *salus populi suprema lex* non è citato esplicitamente, ma comunque evocato.

<sup>231</sup> *Defensio Regia*, cap. VII, p. 352.

*Magistrates*, è costituito dalla storia dei Paesi Bassi, che si sono liberati dal giogo spagnolo, ribellandosi a Filippo II e recuperando la libertà perduta<sup>232</sup>. Tuttavia, quando si tratta di diritto di resistenza, non si ravvisa in Milton una tendenza innata a prediligere i tumulti a scapito dell'ordine politico. Riprendendo le riflessioni di Tertulliano, Milton si associa alla sua critica dei tumulti, ma precisa che Tertulliano, di certo, non intende con 'ribellioni' le legittime azioni condotte contro i tiranni. Piuttosto, le ribellioni condannate da Tertulliano sono le folli e ingiustificate sollevazioni della moltitudine e non gli interventi dei magistrati, del Senato o del Parlamento contro un cattivo governante<sup>233</sup>. Per opporsi all'eventualità che il popolo punisca un re malvagio, Saumaise sostiene che con una rivoluzione si rischierebbe di incorrere in un pericoloso capovolgimento dell'ordine stabilito. Ma – replica Milton – questo è un argomento inefficace, poiché il disordine che si genera in un tumulto è finalizzato al raggiungimento del bene dello stato e al recupero della libertà dei cittadini e rappresenta, quindi, un cambiamento in positivo<sup>234</sup>. Non si possono e non si devono accettare supinamente i soprusi di un tiranno, poiché un simile comportamento è contrario alla ragione naturale e al desiderio di libertà connaturato ad ogni uomo<sup>235</sup>. Nel *Commonplace Book*, riprendendo un passo dai *Discorsi* di Machiavelli, Milton considera che la ribellione di un popolo rappresenta spesso il mezzo necessario per riguadagnare la libertà<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> *Defensio Prima*, cap. V, p. 284.

<sup>233</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. IV, p. 246. Sul concetto di ribellione in Milton si veda un saggio interessante di D. LOEWENSTEIN, 'An Ambiguous Monster': *Representing Rebellion in Milton's Polemics and Paradise Lost*, cit., pp. 295-315.

<sup>234</sup> *Defensio Prima*, cap. III, p. 208.

<sup>235</sup> Su questo punto si veda L. MILLER, *In Defence of Milton's Pro Populo Anglicano Defensio*, cit., p. 317. Cfr. anche V. BEONIO BROCCIERI, *Diritto naturale e società civile nella filosofia politica di J. Milton*, cit., p. 45.

<sup>236</sup> Il passo citato è tratto da N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, cap. 4: «Io dico che coloro che dannono i tumulti tra i nobili et la plebe, mi par che biasimino quelle cose che furono prima cagione di tenere libera Roma». Cfr. J. MILTON, *Commonplace Book*, cit., p. 217. La ripresa di Machiavelli è stata commentata anche da R. MOHL, *Milton and his Commonplace Book*, Ungar, New York 1969, p. 280.

Nel capitolo VIII della *Defensio Regia* Saumaise si concentra sul rapporto che intercorre tra re e Parlamento. Secondo Saumaise, anche a questo proposito i parricidi inglesi sono colpevoli di aver diffuso una serie di imposture. Essi hanno falsamente sostenuto che il regno inglese fosse un regno elettivo, anziché ereditario, e che il re fosse subordinato al Parlamento<sup>237</sup>. Richiamandosi alla costituzione politica inglese, Saumaise intende fare chiarezza su questo punto e spiega che in Inghilterra sono due i poteri legittimi: uno maggiore, quello del re, e uno minore, quello del Parlamento<sup>238</sup>. In quanto costituito dal monarca, il Parlamento risulta subordinato al re<sup>239</sup> e il sovrano gode del pieno diritto di convocare e sciogliere il Parlamento<sup>240</sup>. Mentre il Parlamento cessa di esistere quando viene sciolto, lo stesso non può accadere al monarca, il cui potere è perpetuo<sup>241</sup>. Mentre il re può amministrare il regno senza il supporto del Parlamento, il Parlamento non può governare senza il consenso del re.

Discostandosi nettamente da Saumaise e riprendendo un concetto espresso da Claude de Seyssel ne *La grande monarchie de France*, Milton considera il Parlamento un freno del re. Il Parlamento è il Consiglio Supremo della nazione, eletto da un popolo libero<sup>242</sup>, e in esso risiede la funzione legislativa. Se Milton concorda con Saumaise nell'affermare che il sovrano convoca il Parlamento, l'autore inglese specifica, però, che questo costituisce un dovere d'ufficio del monarca e non implica in alcun modo che il Parlamento gli sia subordinato. Al contrario, la superiorità del Parlamento rispetto al re è sostenuta da una tradizione giuridica molto antica cui Milton si richiama, con particolare riferimento all'opera del giurista Henri de Bracton.

---

<sup>237</sup> *Defensio Regia*, cap. VIII, p. 450.

<sup>238</sup> Cfr. *Defensio Regia*, cap. XI, p. 595.

<sup>239</sup> *Defensio Regia*, cap. VIII, p. 425.

<sup>240</sup> *Defensio Regia*, cap. VIII, p. 449.

<sup>241</sup> *Defensio Regia*, cap. VIII, p. 451.

<sup>242</sup> *Defensio Prima*, cap. IX, p. 458. Sul ruolo del Parlamento come freno del re nelle opere di Milton si vedano anche le considerazioni di Z. FINK, *The Classical Republicanism. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Northwestern University, Evanston 1945, pp. 108-11.

Questa tradizione storico-giuridica insegna che il Parlamento non è una creazione del re, poiché esso storicamente preesiste al monarca. Inoltre, contesta Milton, la sovranità del re non è assoluta, poiché il Parlamento ha la funzione di controllare e di moderare il potere esecutivo del monarca.

### § 2.2. *Saumaise e Milton sulla morte di Carlo I*

In entrambi i testi che stiamo esaminando vi sono riferimenti puntuali al destino di morte affrontato da Carlo I Stuart. Nel capitolo I della *Defensio Regia* Saumaise considera che i re sono morti in molti modi, alcuni dei quali particolarmente atroci e violenti; eppure, sostiene Saumaise, la fine di gran lunga peggiore per un re è subire una condanna a morte dopo un processo. Su questo punto Milton confuta il suo avversario, replicando in modo secco che la via più giusta è proprio quella del processo pubblico<sup>243</sup>. Anzi, il processo a Carlo I è stato l'epilogo di un lungo conflitto tra re e Parlamento, ed è stato preceduto da ripetuti sforzi di raggiungere un compromesso accettabile per entrambe le parti. Dopo vani tentativi di accordo con il monarca, il Parlamento perde ogni speranza di redenzione del sovrano, che appare incorreggibile nel suo comportamento vizioso e criminale<sup>244</sup>. Per quanto il

---

<sup>243</sup> Il concetto è già espresso nel *TKM*, p. 63. Si veda anche *Defensio Prima*, cap. I, p. 48: «Dic mihi, homo insipientissime, annon humanius, annon æquius, annon ad leges omnium civitatum accomodatius est, cujuscunque criminis reum in judicio sistere, sui defendendi copiam facere, lege condemnatum ad mortem haud immeritam ducere, ita ut damnato vel pœnitendi, vel se colligendi spatium detur, quam statim ut prehensus est, indicta causa pœcudis in modum mactare?»; trad. it.: «Dimmi, o uomo stoltissimo, non è forse più umano, più giusto, più coerente con le leggi di tutti i popoli portare a giudizio un colpevole di qualunque crimine, dargli la possibilità di difendersi, dargli una morte non certo immeritata se condannato dalla legge, di modo che al condannato sia concesso il tempo di pentirsi o di raccogliersi in riflessione, piuttosto che, non appena è arrestato, ucciderlo come un animale senza processo?».

<sup>244</sup> *Defensio Prima*, cap. I, p. 54: «Cum nulla de rege spes reliqua esset, fit Parlamenti consultum illud nobile, nequa deinceps ad regem postulata mitterentur; non ex quo is tyrannus esse, sed ex quo insanabilis esse cœpit»; trad. it.: «Dal momento che non era rimasta nessuna speranza sul re, si origina quella celebre decisione del Parlamento: che da quel

potere del sovrano fosse originariamente legittimo, il fatto che Carlo I sia diventato un tiranno d'esercizio fornisce l'argomentazione giuridica al Parlamento per intervenire contro di lui<sup>245</sup>. Oltre ad essersi trasformato in tiranno, Carlo I è incurabile, inguaribile nella sua condotta viziosa: ecco perché si è deciso di procedere contro di lui<sup>246</sup>. Quindi, la decisione del Parlamento non può essere interpretata come un accanimento nei confronti del sovrano; piuttosto, è stato il comportamento ostinato del sovrano a causare la sospensione delle trattative e ad aprire la strada al processo.

A questo proposito Saumaise domanda quale autorità abbia la Corte di Giustizia di giudicare il monarca, considerando che un punto saldo della dottrina del diritto divino dei re prevede che il sovrano possa essere giudicato soltanto da Dio<sup>247</sup>. L'autorità che possiede la Corte per giudicare il re – risponde Milton – è la più alta nel mondo<sup>248</sup>. Replicando alla protesta di Saumaise per cui tra le persone che hanno giudicato il re vi fossero anche membri dell'esercito che, in quanto militari, non godevano del diritto di giudicare un privato cittadino, Milton ricorda al suo avversario che, al momento del giudizio, Carlo I non era più un cittadino, bensì un nemico<sup>249</sup>. Saumaise mette in seria difficoltà il suo avversario quando gli contesta che la decisione di processare il re non è stata presa dall'intera Camera dei Comuni, bensì da una Camera mutila, drasticamente ridotta nel numero dei membri. Qui Saumaise sta facendo riferimento all'episodio della Purga di Pride e alla conseguente formazione del Parlamento Tronco. Dal canto suo,

---

momento in poi nessuna richiesta fosse inoltrata al re, non da quando egli cominciò ad essere tiranno, ma da quando cominciò ad essere incurabile».

<sup>245</sup> Cfr. F. HERRMANN, *Ni monarchie, ni république. Killing No Murder: l'assassinat du tyran Cromwell et la théorisation du régicide dans l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Régicides en France et en Europe (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Actes du Colloque International (Pau, 17-19 giugno 2010), a cura di I. Pébay-Clottes, C. Menges-Mironneau, P. Mironneau, P. Chareyre, Droz, Ginevra 2017, p. 286.

<sup>246</sup> Sul re ritenuto 'inguaribile' Milton insiste anche in altri luoghi. Cfr. *Defensio Prima*, cap. V, p. 284.

<sup>247</sup> Cfr. *Defensio Regia*, cap. XI, p. 586.

<sup>248</sup> *Defensio Prima*, cap. XI, p. 506.

<sup>249</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. XI, p. 508. Sulla retorica del 'nemico' insistiamo anche in altri luoghi.

Milton si difende dicendo che il numero di coloro che hanno votato la condanna di Carlo I era ampiamente sufficiente, ma è fuor di dubbio che questa pesante obiezione rappresenti per lui, come, del resto, per tutta la fazione parlamentare, un terreno parecchio scivoloso. Sulla stessa questione Saumaise ha già insistito in altri luoghi, domandando se è stato proprio il popolo ad escludere i Lord e alcuni membri della Camera dei Comuni dal Parlamento. Chiaramente, quella di Saumaise è una provocazione, poiché la Purga di Pride è un'iniziativa dell'esercito, non del popolo. Milton si difende, non senza difficoltà, sostenendo, invece, che è il popolo ad essersi reso protagonista di questa azione e precisamente non tutto il popolo, ma la parte migliore e più sana del popolo, nella quale veramente risiede il potere<sup>250</sup>. Milton propone questo ragionamento: se la maggioranza del popolo accetta di essere schiava, la minoranza può comunque impedire che ciò accada, nel caso in cui disponga di potere e di energia sufficienti per farlo. Così, secondo Milton, è teoricamente concepibile che la parte migliore del popolo liberi il popolo intero dal giogo della schiavitù e della tirannide.

\*

Soprattutto nel capitolo conclusivo della sua *Defensio Regia* Saumaise esamina le accuse rivolte a Carlo I Stuart. L'autore considera l'accusa di tirannide più grave di quelle di tradimento e omicidio. Tuttavia, Saumaise si chiede quando di preciso il sovrano d'Inghilterra si sia trasformato in tiranno<sup>251</sup>. Ripercorrendo brevemente le intricate vicende della guerra civile inglese, Saumaise non può fare a meno di notare che l'accusa di tirannide nei confronti di Carlo I è spuntata soltanto verso la fine del 1648, quando la Corte Suprema di Giustizia è all'affannosa ricerca di un pretesto legale per condurre a processo il re. Nella sua *Defensio Regia*, Saumaise si mostra

---

<sup>250</sup> *Defensio Prima*, cap. VI, p. 356.

<sup>251</sup> Questo è stato messo in luce da M. TURCHETTI, *Tyrannicide or Regicide?*, cit., p. 106.

convinto che Carlo I sia stato considerato un tiranno per convenienza, e non perché lo fosse *de facto*. A suo avviso, gli inglesi che detestavano il re avrebbero dovuto insistere maggiormente nel mostrare dove risiedesse la tirannide ‘manifesta’ del loro sovrano, altrimenti sarebbero risultati a stento credibili, come, in effetti, sono apparsi. Saumaise ha così l’occasione di ribaltare l’accusa: il vero tiranno non è il re, ma i suoi giudici, che hanno agito assecondando il proprio arbitrio e la propria faziosità, invece di giudicare sulla base della legge<sup>252</sup>. Tiranni, traditori e assassini sono coloro che, ricorrendo a sotterfugi, sottraggono lo scettro al legittimo sovrano, giungendo addirittura a togliergli la vita<sup>253</sup>. Così facendo, essi hanno commesso un crimine che ha compromesso l’ordine e la durata di uno stato.

Nel capitolo conclusivo della sua *Defensio Prima* Milton spiega, attraverso la confutazione di Saumaise, la veridicità e la fondatezza delle accuse che sono state rivolte al sovrano. Ben lungi dall’essere il padre della patria, Carlo I da quasi un decennio era diventato un distruttore del suo Paese<sup>254</sup>. In risposta a Saumaise, Milton precisa che, nell’interesse di Carlo I, sarebbe preferibile non aprire la pagina dei crimini compiuti dal re. Se, da un lato, si possono accantonare gli eccessi di Carlo I che riguardano la sua vita privata, dall’altro, non si possono di certo trascurare le colpe che il sovrano ha commesso in quanto persona pubblica<sup>255</sup>. Recuperando la definizione secondo cui è tiranno colui che governa non nell’interesse comune, ma per il profitto e il benessere egoistico, Milton si domanda se Carlo I sia stato effettivamente un tiranno e la risposta non può che essere affermativa. Pur di soddisfare i propri desideri e dare sfogo ai propri vizi, il sovrano è stato disposto ad imporre al suo popolo pesanti tasse, giungendo addirittura

---

<sup>252</sup> Quelli che hanno portato a processo il re sono falsi giudici. Cfr. J. BROWN, *Revealed Law in Salmasius*, in *Milton, Rights and Liberties*, a cura di N. Forsyth e C. Tournu, Peter Lang, Berna 2007, p. 190.

<sup>253</sup> *Defensio Regia*, cap. XII, p. 641 e sgg.

<sup>254</sup> Ad esempio, cfr. *Defensio Prima*, prefazione, p. 5.

<sup>255</sup> In realtà, le sfere privata e pubblica non sono del tutto scollegate. Cfr. *Defensio Prima*, cap. XII, p. 516.

a inventare nuovi tributi qualora necessitasse una maggiore quantità di denaro<sup>256</sup>. Solo raramente il denaro dei cittadini è stato investito per il bene comune, mentre nella maggior parte dei casi è stato dissipato dal monarca. Eppure – e qui Milton insiste nel mostrare l’assurdo paradosso – il sovrano ha giurato durante l’incoronazione di provvedere al benessere dei suoi sudditi. Evitando di mantenere fede alla parola data, Carlo I ha tradito il giuramento in modo subdolo, mosso soltanto da interessi privati e incurante di sacrificare persino la vita dei suoi sudditi, qualora ciò si mostrasse necessario al perseguimento dei suoi malvagi progetti.

Coerentemente con la definizione di tiranno, Carlo I viene spesso paragonato a Nerone, il più grande tiranno della storia di Roma. Tuttavia, Saumaise sostiene che, adducendo spesso l’esempio di Nerone per parlare di Carlo I<sup>257</sup>, si perde di vista la profonda distanza tra i due:

Tantum abfuit Carolus a Nerone, quantum isti Ianiones Anglicani a Senatoribus illius temporis Romanis diversi sunt. [...] Neroni similiores, sed crudelitate & immanitate superiores, fuerunt illi parricidae qui Regem Carolum occiderunt. Nero ille matrem suam necavit, isti Patrem Patriae<sup>258</sup>.

Rovesciando i termini della questione, Saumaise insiste che ad essere più vicini a Nerone sono i parricidi inglesi, che, incuranti dell’ammonimento paolino di obbedire alle autorità sovrane, si sono macchiati della gravissima colpa di uccidere un legittimo sovrano. La crudeltà della loro azione è, se

---

<sup>256</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 516-18.

<sup>257</sup> Nella sua *Defensio Regia* Saumaise propone un paragone tra Davide re degli ebrei e Carlo re d’Inghilterra che viene respinto con decisione da Milton nella *Defensio Prima*, cap. IV, p. 236: «Tunc Carolum cum Davide, superstitiosum et Christianae doctrinae vix initiatum cum rege et propheta religiosissimo, stolidum cum sapientissimo, imbellem cum fortissimo, iniquissimum cum justissimo conferre sustinuisti?»; trad. it: «Come hai potuto confrontare Carlo con Davide, un superstizioso e a malapena indottrinato al Cristianesimo con un re e un profeta devotissimo, uno stolto con uno massimamente saggio, un debole con uno massimamente forte, un abietto con uno massimamente giusto?».

<sup>258</sup> *Defensio Regia*, cap. V, p. 257: «Carlo è tanto diverso da Nerone quanto questi assassini inglesi differiscono dai Senatori romani di quel tempo. [...] Quei parricidi che hanno ucciso re Carlo sono tanto più simili a Nerone, ma superiori quanto a crudeltà e disumanità. Il celebre Nerone ha ucciso sua madre, costoro il padre della patria».



possibile, peggiore delle colpe di Nerone; quest'ultimo ha ucciso sua madre, ma gli inglesi hanno ucciso il padre della patria. Milton, trovando del tutto infondato il ragionamento del suo avversario, replica che:

Senatum Angliæ Neroni vis esse similiorem quam Senatui Romano: cogit me cacoethes hoc tuum ineptissimas conglutinandi similitudines, ut corrigam te; et quam similis Neroni fuerit Carolus, ostendam. [...] Nero multa milia Christianorum occidit, Carolus multo plura<sup>259</sup>.

Come Nerone, anche Carlo I si è macchiato della colpa di sangue. Il sovrano d'Inghilterra con il suo comportamento ha permesso, se non causato direttamente, lo spargimento di sangue innocente in occasione delle guerre civili. Agli occhi di Milton, la colpa più grave del sovrano è quella di non aver guardato al bene della nazione. Benché Carlo I abbia invitato ripetutamente il popolo inglese alle negoziazioni di pace, in realtà si stava preparando a fare guerra al suo stesso popolo<sup>260</sup>. Perciò, riprendendo la vicenda di Ehud e di Eglon, narrata nel libro dei *Giudici*, Milton ribadisce che Carlo I si è reso nemico del suo popolo e che non sussiste, perciò, nessuna differenza tra lui e un tiranno straniero:

Pari ergo jure, quis tyrannum, inquam, regem nisi hostes patriæ putant? Fuerit itaque Eglon externus, fuerit Noster domesticus necne, quandoquidem uterque hostis et tyrannus, parum refert. Si illum Ehudes jure trucidavit, nos nostrum supplicio jure affecimus<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> *Defensio Prima*, cap. V, pp. 340-42: «Tu affermi che il Senato d'Inghilterra sia più simile a Nerone che non al Senato Romano; questa tua pessima abitudine di imbastire sciocche similitudini mi costringe a correggerti; e dimostrerò quanto Carlo sia stato simile a Nerone. [...] Nerone ha ucciso molte migliaia di Cristiani, Carlo molte di più».

<sup>260</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, p. 525.

<sup>261</sup> *Defensio Prima*, cap. IV, p. 218: «A pari diritto, dunque, chi considera re un tiranno, dico io, se non i nemici della patria? Importa poco se Eglon fosse straniero, se il Nostro fosse nativo o no, dal momento che entrambi sono nemici e tiranni. Se Ehud lo ha assassinato giustamente, noi abbiamo punito il nostro giustamente».

A fondare il diritto di resistenza è l'accusa di tirannide. Da questo punto di vista, i casi di Eglon e di Carlo I non sono distinguibili né per ciò che concerne l'origine del potere né per l'esercizio di due diversi generi di tirannide. È, questo, un tema su cui Milton ha già avuto modo di riflettere in altri luoghi e che il riferimento alla vicenda biblica sembra illustrare in modo ancor più evidente. A Milton sembra ridicolo ritenere legittima la deposizione di un tiranno per usurpazione e illegittima quella di un tiranno d'esercizio<sup>262</sup>, poiché questa distinzione si regge su presupposti teorici insensati e inapplicabili nelle circostanze pratiche. Ciò che conta per valutare se si è in presenza di una tirannide è il cattivo esercizio del potere.

\*

Nelle sue riflessioni polemiche Saumaise contesta anche la forma di governo costituitasi dopo l'esecuzione del sovrano. Gli inglesi, tanto desiderosi di dare vita ad un governo popolare, in realtà hanno assistito alla creazione di un vero e proprio governo militare<sup>263</sup>. Infatti, a regnare nel nuovo Commonwealth inglese sono i soldati<sup>264</sup>, dato che il Parlamento è soltanto un'ombra di ciò che era prima e quello che viene chiamato Consiglio di Stato altro non è che un Consiglio militare. Perciò, il desiderio di attribuire il potere direttamente al popolo non si è concretizzato nei fatti<sup>265</sup>. Anzi – ironizza Saumaise – se il popolo avesse voluto veramente costruire uno stato libero, non avrebbe dovuto affidarsi ai militari, poiché nessuno ha mai goduto della libertà sotto il dominio delle armi. Milton non concorda con l'interpretazione data da Saumaise, benché riconosca nella prefazione della sua *Prima Difesa* che il governo appena costituitosi in Inghilterra, ben lungi dall'essere perfet-

---

<sup>262</sup> *Defensio Prima*, cap. IV, p. 234.

<sup>263</sup> *Defensio Regia*, cap. VI, p. 282.

<sup>264</sup> *Defensio Regia*, cap. VI, p. 287.

<sup>265</sup> Cfr. *Defensio Regia*, cap. VII, p. 389.

to, era ciò che le circostanze storiche e che i limiti umani permettevano in quel momento<sup>266</sup>.

Nelle pagine conclusive della sua *Difesa*, Milton, fermamente convinto che ogni forma di schiavitù sia da rigettare in quanto tale<sup>267</sup>, non può fare a meno di esaltare la libertà del popolo inglese:

In libertate sunt nati, sibi sufficiunt, quas volunt leges, possunt sibi ferre;  
unam præ cæteris colunt antiquissimam, a natura ipsa latam, quæ omnes  
leges, jus omne atque imperium civile non ad regum libidinem, sed ad  
bonorum maxime civium salutem refert<sup>268</sup>.

Gli inglesi sono nati liberi e possono contare su ottime leggi. Milton sembra richiamare in questo passo il principio ciceroniano della «salus populi suprema lex». Di più, gli inglesi possono contare sull'esempio dei predecessori, che non hanno mai accettato che i re detenessero un potere illimitato. Presso gli inglesi, infatti, fin dalle più antiche generazioni, quando i sovrani si mostravano insopportabili, venivano messi a morte<sup>269</sup>. Così, Milton intende difendere i suoi concittadini dalle accuse formulate dai loro detrattori di tradimento, parricidio, fanatismo<sup>270</sup>. Pur essendo innocenti, Milton invita i suoi compatrioti a dare ulteriore prova della bontà e della giustizia della loro azione. Essi devono mostrare che non hanno ucciso un re poiché erano mos-

---

<sup>266</sup> *Defensio Prima*, Prefazione, p. 28. Sulla situazione politica inglese come soluzione imperfetta ha lavorato anche T. CORNS, *Milton and the Characteristics of a Free Commonwealth*, in *Milton and Republicanism*, a cura di D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, CUP, Cambridge 1995, p. 34.

<sup>267</sup> Per l'uso di questa espressione, cfr. C. HAMEL, "The people [...] should stand up like men, and demand their rights and liberties", cit., p. 75. L'elogio della libertà degli inglesi che Milton tesse in queste pagine della *Defensio Prima* non deve essere interpretato in contrapposizione o a scapito degli altri popoli; al contrario, la libertà è un valore supremo, che merita di essere sempre difeso.

<sup>268</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, p. 546: «Sono nati in libertà, bastano a se stessi, possono darsi le leggi che vogliono; sopra le altre ne rispettano una antichissima, data loro dalla natura stessa, che riconduce ogni legge, ogni diritto e potere civile non all'arbitrio dei re, ma soprattutto al benessere dei buoni cittadini».

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, p. 552.

si da ambizione e arroganza, ma che hanno giustamente punito un tiranno spinti dall'amore per la libertà e per la patria<sup>271</sup>.

Se, da un lato, Saumaise difende la dottrina del diritto divino dei re, per dimostrare che il monarca è l'unica persona nella quale risiede il potere supremo, dall'altro lato, Milton difende la sovranità del popolo, che meglio si accorda alle leggi di Dio e alle leggi di natura. Se si intende rovesciare la sovranità del monarca e stabilire la sovranità del popolo, l'operazione preliminare è respingere il dogma del diritto divino dei re, dietro cui si celano anche gli inganni del papa e del clero, che hanno indotto il popolo a credere di dover sopportare il giogo dei tiranni per poter vivere in pace e sicurezza. Una volta sradicata questa credenza, la sovranità può essere ricondotta alla sua fonte originaria e restituita al popolo, che si trova nella condizione di stabilire un'autorità politica soggetta alle leggi e con un mandato limitato.

---

<sup>271</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 552-54. Per un ragionamento sul concetto di nazione e di nazionalismo nel pensiero di John Milton si veda D. LOEWENSTEIN, *Milton's Nationalism and the English Revolution: Strains and Contradictions*, in *Early Modern Nationalism and Milton's England*, a cura di D. Loewenstein e P. Stevens, University of Toronto Press, Toronto 2008, pp. 25-50.

## CAPITOLO 3

### *Tirannicidio, resistenza e guerra civile in Thomas Hobbes*

#### **1. Il tiranno e il tirannicidio nelle opere politiche di Hobbes**

Negli *Elements of Law natural and politic* Hobbes spiega che sono tre i fattori che dispongono gli uomini alla sedizione: il malcontento, la pretesa di diritto e la speranza di successo. In assenza di uno solo di questi fattori non può darsi alcuna ribellione. Tra i tre fattori della sedizione, l'elemento che ci interessa analizzare in queste pagine è la pretesa di diritto, che innesca un processo che induce gli uomini a credere di avere un diritto di cui non godono realmente. L'effetto che consegue da questa credenza è la restrizione, la limitazione del carattere assoluto della sovranità. Per spiegare la pretesa di diritto, Hobbes espone alcune false opinioni diffuse tra gli uomini, giudicate incompatibili con la pace e il buon governo<sup>272</sup>. L'analisi delle dottrine

---

<sup>272</sup> Negli *Elementi di legge* Hobbes elenca queste dottrine in sei casi particolari. Cfr. T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, II, cap. VIII, §§4-10, pp. 240-45. Per lo studio di questi temi si veda soprattutto

sediziose è una costante dei testi politici hobbesiani: negli *Elementi di legge naturale e politica* e nel *De Cive* Hobbes espone queste dottrine in maniera dettagliata e torna a soffermarsi su questo tema nel capitolo XXIX del *Leviatano*, dedicato alla dissoluzione dello stato. Tra le diverse dottrine sediziose Hobbes annovera l'idea per cui la conoscenza del bene e del male sia riservata ai singoli individui, la credenza che il potere sovrano sia soggetto alle leggi civili e che la sovranità possa essere divisa<sup>273</sup>.

Negli *Elementi di legge* la sesta e ultima opinione sediziosa è costituita dalla legittimità del tirannicidio. Si tratta di una dottrina particolarmente pericolosa perché consente di attaccare frontalmente il potere sovrano, dopo averlo univocamente identificato come 'tiranno'. Tuttavia, spiega Hobbes, per tiranno si intende solamente «un uomo in cui risiede il diritto di sovranità»<sup>274</sup>. La critica elaborata da Hobbes mette in crisi radicalmente questa falsa credenza secondo cui il tirannicidio è legittimo:

Quando un uomo ha il diritto di sovranità, non può esser punito a buon diritto, come già spesso è stato dimostrato, e quindi tanto meno deposto o messo a morte. E comunque egli possa meritare punizione, tuttavia la punizione è ingiusta se non è preceduta da un giudizio, ed un giudizio è ingiusto senza il potere di giudicare, che un suddito non possiede nei confronti del suo sovrano<sup>275</sup>.

---

M. MALHERBE, *Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution*, «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 11-20.

<sup>273</sup> In particolare, negli *Elementi di legge* Hobbes cita come terza opinione sediziosa la possibilità di dividere il potere sovrano. Per condannare questa dottrina Hobbes, solitamente restio nel segnalare i suoi debiti intellettuali, fa esplicito riferimento a Jean Bodin e alla sua *République*. Cfr. T. HOBBS, *Elementi di legge*, II, cap. VIII, §7, pp. 242-43: «E se vi fosse uno stato, in cui i diritti di sovranità fossero divisi, noi dobbiamo ammettere con Bodin (*De Republica*, Lib. II, cap. 1), che non è giusto siano chiamati stati, ma piuttosto corruzione degli stati». Dalla critica della sovranità divisa deriva anche la critica dello stato misto; questi sono nuclei teorici che Hobbes dichiara di riprendere dalla riflessione bodiniana. Per la definizione di sovranità in Bodin cfr. *Six livres de la République*, I, 8; per la critica dello stato misto si veda soprattutto *op. cit.*, II, 1.

<sup>274</sup> T. HOBBS, *Elementi di legge*, II, cap. VIII, § 10, p. 244.

<sup>275</sup> *Elementi*, II, cap. VIII, § 10, pp. 244-45.

Hobbes poggia la sua tesi su due punti: primo, chi detiene la sovranità non può essere punito; secondo, un suddito non ha il potere di giudicare il sovrano. Hobbes intende escludere definitivamente la possibilità per un suddito di attaccare direttamente la *suprema potestas*. Tuttavia, l'idea che il tirannicidio sia lecito continua a essere pericolosamente diffusa, soprattutto per opera delle opinioni della tradizione greca e romana, per le quali sia il nome di tiranno sia il nome di re sono odiosi<sup>276</sup>.

Nel *De Cive* la legittimità del tirannicidio è ricordata come terza dottrina sediziosa. Il tirannicidio «viene considerato non soltanto lecito, ma degno di massima lode, al giorno d'oggi, da alcuni teologi e un tempo da tutti i sofisti, Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarco, e dagli altri fautori dell'anarchia greca e romana»<sup>277</sup>. Hobbes annovera qui alcuni degli autori antichi colpevoli di aver ammesso e addirittura di aver elogiato il tirannicidio come atto giusto e meritorio. Al pari degli *Elementi di legge*, anche nel *De Cive* Hobbes insiste sul fatto che sono indicati con il nome di tiranno «tutti coloro che amministrano il potere supremo in ogni genere di Stato»<sup>278</sup>. Però, a differenza degli *Elementi*, qui Hobbes distingue tra tirannicidio legittimo e illegittimo<sup>279</sup>. Se il tiranno, cioè, detiene il potere illegittimamente, è un nemico dello stato e può essere legittimamente ucciso. Tuttavia, a ben guardare, questo atto dovrebbe essere chiamato più propriamente *hosticidium*, vale a dire uccisione di un nemico (*hostis*), e non tirannicidio<sup>280</sup>. In caso contrario, se il tiranno detiene il potere legittimamente, il suo assassi-

---

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979, cap. XII, § 3, p. 184.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> Su questo punto ha insistito anche A. DI BELLO, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello stato in Thomas Hobbes*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, p. 156.

<sup>280</sup> Per un commento a questi passi del *De Cive* si tenga presente anche G. PAGANINI, *Ubbidienza, resistenza e critica del concetto di «tirannia» in Hobbes*, in *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 214-15.

nio è, oltre che ingiustificato, del tutto illegittimo<sup>281</sup>. Qui è possibile trovare un riferimento implicito alla tradizionale distinzione tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*. Il primo è un usurpatore, perché non ha titolo per esercitare il potere e non è stato autorizzato dal popolo a governare. Non essendo il rappresentante della volontà degli individui, le sue azioni sono perseguibili ed egli può essere ucciso. In questo caso, si sta uccidendo un nemico dello stato. Il *tyrannus ex parte exercitii*, invece, detiene un potere legittimo e non può essere deposto né ucciso. In quest'ultimo caso, Hobbes pone un interrogativo non semplice: come possono i sudditi giudicare che un governante legittimo sia un tiranno? Qui il filosofo di Malmesbury risponde introducendo un'altra dottrina sediziosa – probabilmente la falsa credenza da cui discendono tutte le altre – che è la conoscenza privata del bene e del male:

Se [il governante] ha ricevuto il potere legittimamente, trova luogo la domanda posta da Dio: *chi ti ha mostrato che era un tiranno, se non hai mangiato il frutto dell'albero che ti avevo ordinato di non mangiare?* Perché infatti chiami *tiranno* chi Dio ha fatto *re*, se non perché, pur vivendo da privato, ti attribuisce la conoscenza del *bene* e del *male*?<sup>282</sup>

In questo brano Hobbes realizza un'operazione importante, poiché intreccia la pretesa di un individuo di giudicare un re in quanto tiranno con la pretesa di giudicare il bene e il male soggettivamente<sup>283</sup>. Il richiamo all'episodio di *Genesi* del cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male mostra come proprio da questa conoscenza discenda la presunzione da parte di ciascun individuo di poter giudicare l'operato di un re, attribuendogli l'etichetta di tiranno. Dal giudizio privato del bene e del male possono derivare vere e proprie 'malattie' dello stato:

---

<sup>281</sup> *De Cive*, cap. XII, §3, p. 185.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Questo intreccio è studiato anche da Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, CUP, Cambridge 1996, p. 315.



Osservo le malattie dello stato che derivano dal veleno di dottrine sediziose, una delle quali è che ogni privato è giudice delle azioni buone e cattive. Questo è vero nella condizione meramente naturale, in cui non esistono leggi civili, e anche nei governi civili in quei casi che non sono determinati dalla legge. Altrimenti è manifesto che la misura delle azioni buone e cattive è la legge civile e che il giudice è il legislatore, che è sempre il rappresentante dello stato. Questa falsa dottrina spinge gli uomini a discutere fra loro e a disputare per decidere gli ordini dello stato, per poi spingerli ad obbedire e a disobbedire ad essi, a seconda di quello che il loro giudizio privato riterrà opportuno. Con ciò lo stato viene turbato e indebolito<sup>284</sup>.

Questo stato di generale licenza, che è conseguenza della falsa credenza che ognuno possa giudicare per sé le azioni buone e cattive, non può che avere effetti deleteri per la stabilità dello stato. Il giudizio privato del bene e del male è sempre ammesso nello stato di natura, mentre nella società civile è accettato soltanto nei casi di silenzio della legge. In tutti gli altri casi, invece, è evidente che il giudizio privato non è ammesso perché è la legge civile a stabilire le azioni da considerarsi buone e cattive. Lo stato risulta indebolito da questa falsa credenza, perché a partire da quella gli uomini si arrogano il diritto di obbedire e disobbedire, secondo il proprio giudizio e la propria volontà. Se è vero che la legittimità del tirannicidio è una dottrina dannosa per gli stati in generale, lo è ancora di più per le monarchie. Oltre ad insistere sulla nociva diffusione di questa dottrina sediziosa, l'intento di Hobbes è quello di dipingere il re in una posizione di estrema insicurezza, praticamente in balia di una folla dagli istinti animaleschi. È per questo motivo che Hobbes pone l'accento sul fatto che il monarca è costantemente esposto al rischio di condanna o alla minaccia di assassinio.

Nel *Leviatano*, accanto all'analisi delle dottrine sediziose, Hobbes introduce l'idea che l'imitazione delle nazioni vicine possa agire come una dottrina perniciosa. Fa parte della natura umana ricercare e desiderare le no-

---

<sup>284</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2012, II, cap. XXIX, p. 527.

vità, per cui l'esempio costituito dal governo di una nazione vicina induce gli uomini a voler modificare il proprio stato su imitazione di quelli limitrofi. Questo processo, che è segnale della naturale insoddisfazione dell'uomo, è supportato da diversi esempi storici. Hobbes riporta il caso del popolo ebraico che, volendo seguire l'esempio delle altre nazioni, richiede a Dio di poter essere governato da un re<sup>285</sup>. Il rischio dell'imitazione delle nazioni vicine è talmente reale per Hobbes che un altro esempio, a lui contemporaneo, è rappresentato dai «turbamenti causati in Inghilterra dall'imitazione dei Paesi Bassi»<sup>286</sup>. Secondo questa ipotesi, alla base dei disordini che si sono generati in Inghilterra si collocherebbe la supposizione secondo cui per potersi arricchire è sufficiente cambiare la forma di governo, così come hanno fatto gli olandesi. Questo stimolo al cambiamento, che Hobbes avversa profondamente, rappresenta la messa in opera del contagio. Essendo gli stati paragonabili agli organismi viventi, le malattie di cui essi soffrono si possono facilmente diffondere in virtù della loro vicinanza.

Non soltanto l'imitazione delle nazioni esistenti, ma anche la lettura dei libri e delle storie degli antichi greci e latini è da rigettare. Il rischio derivante dalla lettura di questi testi è di rimanere impressionati dalle gesta eroiche di alcuni personaggi o dalle imprese belliche degli eserciti, rischiando di perdere completamente di vista gli errori alla base di una simile politica. In modo particolare, i lettori dimenticano le sedizioni e le guerre civili scaturite da una politica volta all'espansionismo e al continuo mutamento territoriale. Tuttavia, la vera preoccupazione di Hobbes a proposito della lettura degli antichi non è un generico riferimento al disordine, quanto piuttosto la ben più grave legittimazione del tirannicidio:

---

<sup>285</sup> Il riferimento è a I *Samuele* 8, quando il popolo d'Israele richiede di essere governato da un re, al pari degli altri popoli. Samuele, su espressa volontà di Dio, espone gli inconvenienti in cui potrebbe incappare il popolo d'Israele, se venisse governato da un re, ma, a fronte dell'insistenza del popolo, il Signore accetta di accontentare la sua richiesta.

<sup>286</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 531.

Dico che, dopo avere letto questi libri, gli uomini hanno iniziato ad uccidere i loro re, perché gli scrittori greci e latini, nei loro libri e nei loro discorsi di politica, rendono legittimo e lodevole per ognuno il farlo, facendo in modo che prima di farlo egli chiami il re tiranno. Dicono, infatti, che non è legittimo il regicidio, cioè l'uccisione di un re, ma il tirannicidio, cioè l'uccisione di un tiranno<sup>287</sup>.

Tracciare una distinzione tra monarchia e tirannia permette di differenziare regicidio e tirannicidio, squalificando il primo come illegittimo e ammettendo il secondo come legittimo. In altre parole, chi vuole giustificare l'uccisione del re, si preoccupa, in primo luogo, di denominare il re 'tiranno' per sentirsi poi autorizzato a procedere contro di lui. Oltre ad essere scorretto, questo tipo di ragionamento è inammissibile, poiché monarchia e tirannia sono due termini diversi che indicano un unico concetto:

Nella storia o nei libri di politica ci sono altri nomi di governo, come la tirannia e l'oligarchia, che però non sono nomi di altre forme di governo, bensì delle stesse forme, quando sono detestate. Infatti, chi è scontento sotto la monarchia la chiama tirannia e chi non gradisce l'aristocrazia la chiama oligarchia e così, anche chi si trova scontento sotto una democrazia la chiama anarchia<sup>288</sup>.

Su questo punto facciamo un passo indietro e torniamo al *De Cive*. Nel capitolo VII del *De Cive*, dedicato alle tre specie di stato, riprendendo gli «antichi scrittori politici»<sup>289</sup>, Hobbes introduce le tre forme di governo, monarchia, aristocrazia, democrazia, e le rispettive forme degenerate, tirannide, oligarchia e anarchia. Eppure, specifica Hobbes, le tre forme di governo corrotte non sono «tre altre specie di Stato», bensì «tre nomi diversi, imposti ad esse da chi era scontento del governo o dei governanti»<sup>290</sup>. Gli uomini, a seconda del favore o dell'avversione che nutrono nei confronti di una deter-

---

<sup>287</sup> *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 533.

<sup>288</sup> *Leviatano*, II, cap. XIX, p. 305. Su questo tema ha ragionato anche G. PAGANINI, *Ubbidienza, resistenza e critica del concetto di «tirannia» in Hobbes*, cit., pp. 208-9.

<sup>289</sup> *De Cive*, VII, § 2, p. 145.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

minata forma di governo, scelgono deliberatamente di riferirsi ad essa con il nome che preferiscono. Così, la scelta tra monarchia e tirannide, tra aristocrazia e oligarchia, tra democrazia e anarchia dipende esclusivamente dalle preferenze individuali e, in ultima analisi, dalle passioni che ciascun individuo nutre nei confronti del governo e di chi governa<sup>291</sup>. Perciò, Hobbes non riscontra una differenza tra distinte forme di governo; queste sono di per sé identiche, mentre a mutare è, piuttosto, il giudizio del singolo su una determinata forma di governo.

Eppure, nel *De Cive* Hobbes dedica un paragrafo a ricercare le differenze tra re e tiranno:

In primo luogo, [essi] non differiscono nel fatto che il secondo abbia maggior potere del primo, perché non si può dare un potere maggiore di quello supremo. Neppure differiscono perché la potenza dell'uno è limitata, e quella dell'altro no. Chi ha una potenza limitata, non è re, ma suddito di chi gli pone i limiti. Inoltre, non differiscono per il modo in cui hanno acquistato il potere. [...] Differiscono quindi solo per l'esercizio del potere: è re chi governa rettamente, tiranno chi governa in altro modo<sup>292</sup>.

È l'esercizio del potere, ossia il modo di governare, a segnare il discrimine tra re e tiranno. Questo sembra creare contraddizione con quanto considerato sinora. A rigor di logica, se si segue il ragionamento di questo brano del *De Cive*, l'equivalenza monarchia/tirannia dovrebbe venire meno, poiché Hobbes individua un criterio per distinguere un re da un tiranno e cioè il modo di governare. Tuttavia, è lo stesso criterio di distinzione a cadere soggetto alle preferenze individuali. Perciò, sostiene Hobbes, «se i cittadini pensano che un re legittimamente innalzato al potere supremo esercita bene

---

<sup>291</sup> Su questo punto ha riflettuto K. HOEKSTRA, *Tyrannus Rex vs. Leviathan*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, p. 422 e sgg., che parla a questo proposito di una differenza nel soggetto che valuta, non nell'oggetto valutato. Cfr. anche R. RUDOLPH, *Conflict, Egoism and Power in Hobbes*, «History of Political Thought», VII, 1986, 1, p. 75.

<sup>292</sup> *De Cive*, VII, § 3, p. 146.

il suo potere, lo chiamano re; altrimenti tiranno»<sup>293</sup>. Torna alla mente il discorso sulle passioni individuali che si è menzionato poco fa. Hobbes intende liberare il campo dalle ambiguità e stabilire l'equivalenza sostanziale tra monarchia e tirannide, spiegando che «allo stesso monarca viene dato il nome di re in segno di onore, e di tiranno in segno di disprezzo»<sup>294</sup>. Qui la distinzione tra re e tiranno si annulla, poiché viene ridotta ad una preferenza soggettiva che fa perdere consistenza alla stessa distinzione<sup>295</sup>. Fin qui il *De Cive*. Nel *Leviatano* Hobbes fa un passo ulteriore. Alla luce dell'equivalenza tra re e tiranno, Hobbes stabilisce che non vi è alcuna differenza nell'uccidere il re o il tiranno, perché sono esattamente la stessa persona, indicata con nomi diversi. L'uccisione del re o del tiranno è precisamente lo stesso atto, vale a dire l'uccisione di chi detiene il potere sovrano.

Nella *Revisione e Conclusione* del *Leviatano* il termine 'tirannia' è considerato sinonimo di 'sovranità':

Poiché tirannia significa né più né meno che sovranità, sia essa in uno o in più uomini, fatto salvo che quelli che usano la prima parola si intende che siano adirati con quelli che chiamano tiranni, ritengo che la tolleranza nei confronti di chi professa il suo odio per la tirannia sia una tolleranza dell'odio per lo stato in generale e un altro cattivo seme, che non differisce molto dal primo<sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> *Ibidem*. Cfr. F. LESSAY, *La figure cachée du tyran dans le Léviathan de Thomas Hobbes*, «XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», XVI, 1983, 1, p. 9, secondo cui il tiranno non esiste nella tipologia dei sovrani previsti da Hobbes.

<sup>295</sup> Su questo punto segnaliamo una differenza significativa rispetto alle riflessioni contenute nella *République* di Jean Bodin, autore che, su altre questioni, costituisce un punto di riferimento per Hobbes. Nella sua trattazione, dopo aver definito la 'monarchia tirannica', Bodin introduce la distinzione tra re e tiranno (*République* II, cap. 4): il re rispetta le leggi di natura e agisce in vista del pubblico bene, mentre il tiranno calpesta le leggi di natura e si interessa soltanto del suo profitto egoistico. Bodin mantiene così la distinzione tra re e tiranno che in Hobbes sparisce. Eppure, su un altro punto, c'è vicinanza tra i due autori, poiché Bodin, per quanto definisca il tiranno, non ammette il tirannicidio, se non nel caso del tiranno usurpatore (*tyrannus ex defectu tituli*). Per l'intricata questione se sia lecito attentare alla vita del tiranno si veda *République*, II, cap. 5.

<sup>296</sup> *Leviatano*, *Revisione e Conclusione*, p. 1139.

In questo passo Hobbes accosta in modo assolutamente originale e inedito tirannia e sovranità. Anche qui l'unica differenza individuata da Hobbes nell'uso dei termini si situa precisamente nell'avversione che caratterizza l'utilizzo del lemma 'tiranno'. Tuttavia, ammettere e tollerare questa forma di odio e di disprezzo nei confronti del sovrano, indicato liberamente con il nome di tiranno, è un errore fatale per chi governa, un vero e proprio 'germe' della dissoluzione dello stato. Infine, ammettere la legittimità del tiranicidio e non condannarla come opinione falsa e sediziosa comporta dei seri rischi. Da un lato, i sudditi pretendono di avere un diritto, quello di giudicare il re, che non hanno effettivamente; dall'altro, il sovrano è in balia delle false convinzioni del popolo e, quindi, potenzialmente sempre in pericolo. Di conseguenza, lo stato non può che uscirne fragile e traballante.

Si è visto che Hobbes ritrova nell'imitazione dei Greci e dei Romani una causa specifica che spinge alla ribellione contro la monarchia. Oltre a ciò, i lettori degli scrittori greci e latini vivono nella falsa opinione per cui «i sudditi di uno stato popolare godano della libertà» e, invece, «quelli di una monarchia siano tutti schiavi»<sup>297</sup>. Sulla questione della libertà Hobbes insiste per due motivi. In primo luogo, a causa di un frequente elogio della libertà, gli scritti dei Greci e dei Romani contribuiscono a creare confusione nell'animo dei cittadini, poiché non specificano che la libertà che viene elogiata non è quella dei singoli individui, ma quella dei sovrani. Questo punto viene chiarito da un esempio che sgombera il campo dai fraintendimenti. Il fatto che gli Ateniesi e i Romani fossero liberi significa che erano degli «stati liberi»<sup>298</sup>. Ciò implica che non fossero i sudditi a godere della libertà di resistere al proprio rappresentante, bensì il rappresentante del popolo a poter resistere ad un altro popolo. Secondo la spiegazione di Hobbes, i veri

---

<sup>297</sup> *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 533. La connessione di libertà e democrazia, da un lato, e di monarchia e schiavitù, dall'altro, è arbitraria e infondata secondo Hobbes. Su questo cfr. anche M. NYQUIST, *Hobbes, Slavery and Despotical Rule*, «Representations», CVI, 2009, 1, p. 6.

<sup>298</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 351.

possessori della libertà elogiata dagli antichi non sono i singoli individui, bensì lo stato. Tuttavia, gli scritti degli antichi giocano ambigualmente su questa confusione in materia di libertà al solo scopo di convincere che soltanto in un governo democratico gli individui sono veramente liberi. Da questo malinteso segue che, persuasi dalla lettura di questi autori, «fin dall'infanzia gli uomini si sono abituati (sotto una falsa apparenza di libertà) a favorire i tumulti e a censurare sconvenientemente le azioni dei loro sovrani»<sup>299</sup>. In secondo luogo, a fronte del tentativo degli antichi di insegnare che sotto la monarchia si vive sempre in schiavitù, Hobbes intende precisare come in uno stato monarchico o democratico la libertà sia, in realtà, sempre la stessa. La dottrina per cui la libertà è ammessa solamente nella democrazia, che Aristotele sostiene nella sua *Politica*<sup>300</sup>, deriva da un odio sconsiderato e ingiustificato nei confronti della monarchia. Al pari delle dottrine perverse e sediziose, i libri dei Greci e dei Latini hanno contenuti velenosi, in quanto volti specificamente a contrastare e distruggere la monarchia. Anche nel *De Homine* Hobbes insiste sull'influenza che i libri possono avere sull'indole e sulle azioni degli uomini e invita i giovani a leggere libri che includano principi sani e non sovversivi. Si tratta esattamente del contrario di quanto avviene nei libri dei Greci e dei Romani, che traboccano di precetti ed esempi con i quali «l'indole del popolo viene resa ostile ai suoi re»<sup>301</sup>. L'ostilità nei confronti della monarchia e dei monarchi trova conferma in questi libri, dove addirittura vengono elogiati i regicidi. I popoli possono

<sup>299</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 353.

<sup>300</sup> Il riferimento ad Aristotele si spiega alla luce dell'esempio degli Ateniesi. Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 353: «E, poiché agli Ateniesi si insegnava (per trattenerli dal desiderio di cambiare governo) che erano uomini liberi e che tutti quelli che vivevano sotto la monarchia erano schiavi, Aristotele scriveva allora nella sua *Politica* (VI, 2): *la libertà deve essere supposta nella democrazia, perché si ammette comunemente che nessuno è libero in altri tipi di governo*». Sul rapporto tra Hobbes e Aristotele politico cfr. K. SCHUHMANN, *Hobbes and Aristotle's Politics*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990, pp. 97-127; cfr. J. LAIRD, *Hobbes on Aristotle's Politics*, «Proceedings of the Aristotelian Society» XLIII, 1942-43, pp. 1-20.

<sup>301</sup> T. HOBBS, *De Homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1984, cap. XIII, §7, p. 140.

essere facilmente corrotti non solo dalle letture degli antichi, ma anche dei sermoni dei predicatori. Come spiega Hobbes in un passo interessante del *De Homine*:

Ma l'indole del popolo viene corrotta anche di più dal leggere i libri e dall'udire le concioni di coloro che pretendono esista un regno nel regno, cioè l'ecclesiastico nel civile. E di qui, in luogo dei Cassii e dei Bruti, nascono i Ravaillac e i Clément i quali, poiché assassinando i loro re servivano ad un'ambizione altrui, si credevano di servire Dio<sup>302</sup>.

A causa dei libri e dei sermoni che contengono dottrine false, violente e perverse, gli uomini hanno cominciato ad uccidere i loro sovrani, talvolta facendo appello a Dio e alla religione. Con queste premesse, è più comune che nascano uomini disposti ad assassinare il loro sovrano – i Ravaillac e i Clément, appunto<sup>303</sup> – piuttosto che uomini pronti a difendere lo stato e il bene pubblico, come Bruto e Cassio. Soffermiamoci su questo passo del *De Homine*. Jacques Clément è il frate domenicano che, nell'agosto 1589, ha ucciso il re di Francia Enrico III, l'ultimo della dinastia dei Valois. François Ravaillac, fanatico cattolico, è celebre per avere assassinato il 14 maggio 1610 il re Enrico IV di Francia, primo esponente della dinastia Borbone<sup>304</sup>. Clément e Ravaillac sono uomini che, convinti di seguire un'ispirazione divina e di servire Dio, sono giunti ad assassinare i loro legittimi sovrani. Il loro esempio illustra chiaramente, secondo Hobbes, come le false convin-

---

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> Sulle differenze tra i due casi di assassinio dei due re di Francia, Enrico III ed Enrico IV, e sulla distinzione tra regicidio e tirannicidio in merito a questi due casi, si veda M. TURCHETTI, *Régicide, tyrannicide, assassinat. A propos de la mort d'Henri IV, ou comment poser une question historique aux points de vue de la morale, du droit et de la politique*, in *Régicides en France et en Europe (XVIè-XIXè siècles)*, cit., pp. 219-29.

<sup>304</sup> Nel caso specifico di Ravaillac, i gesuiti vengono accusati di averlo indotto a commettere il regicidio, poiché in diversi trattati appartenenti alla tradizione gesuita il tirannicidio è giustificato quando è conseguenza di un ordine divino. In modo particolare, il testo incriminato è il *De rege et regis institutione* (1598) di Juan de Mariana. La tesi di Mariana sull'ammissibilità del tirannicidio viene condannata dalla facoltà di teologia della Sorbona l'8 giugno 1610; contestualmente, la Sorbona vieta la pubblicazione del *De rege et regis institutione* o di testi contenenti dottrine simili e dispone che copie del trattato vengano bruciate pubblicamente.



zioni si possano tradurre in azioni egualmente false e ancora più dannose per lo stato. Si tratta di un rischio reale, non immaginario, come la storia (in questo caso, la storia di Francia) ha già ampiamente dimostrato. Per queste ragioni Hobbes nel *Leviatano* insiste sul fatto che sia un grave errore del sovrano permettere che i libri degli antichi vengano letti pubblicamente; essi andrebbero, se non vietati per intero, almeno sottoposti a correzioni e aggiustamenti, per eliminarne il veleno<sup>305</sup>. Proprio a causa della diffusione di queste idee false i sudditi hanno sviluppato una sempre più consolidata «tirannofobia», una paura di «essere governati con forza»<sup>306</sup>.

## 2. Il diritto di resistenza dell'individuo e della collettività

Nelle opere politiche di Hobbes esiste una teoria della resistenza. Se riconoscere l'esistenza non è difficile, più complesso è delinearne i caratteri, eliminando ambiguità e contraddizioni che caratterizzano questo argomento. Dall'istituzione di un sovrano assoluto e dall'eliminazione della distinzione tra monarchia e tirannia sembra seguire logicamente che Hobbes non ammetta alcun tipo di resistenza contro il sovrano. Anzi, negli *Elementi di legge* Hobbes fonda il diritto di punire del sovrano proprio sulla negazione del diritto di resistenza dei sudditi<sup>307</sup>. E, tuttavia, la situazione muta significativamente soprattutto – ma non unicamente – alla luce del *Leviatano*. Almeno

<sup>305</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 533, dove il veleno contenuto nei testi è paragonato al morso di un cane rabbioso.

<sup>306</sup> *Ibidem*. Su questo punto cfr. le considerazioni di M. DUCROCQ, *La quête de la vérité en politique chez Thomas Hobbes: lecture du Léviathan*, «XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», LXVIII, 2011, 1, p. 91.

<sup>307</sup> Cfr. *Elementi*, II, cap. I, § 19, pp. 175-176. Su questo insiste Y.C. ZARKA, *Droit de résistance et droit penal chez Hobbes*, in *Hobbes oggi*, Convegno Internazionale (Milano-Locarno 1988), a cura di A. Napoli e G. Canziani, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 184-85; su questo punto si veda anche D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Theory*, CUP, Cambridge 1988, pp. 26-27.

due sono gli aspetti da tenere in considerazione in queste pagine: in primo luogo, il diritto di resistenza che Hobbes riconosce in ogni individuo; in secondo luogo, il diritto di resistenza in forma collettiva, ammesso nei casi in cui il sovrano fallisce nel suo compito di mantenere pace e sicurezza all'interno dello stato.

### **§ 2.1. Il diritto di resistenza individuale**

Cominciamo ad analizzare il diritto di resistenza individuale<sup>308</sup>. Dopo l'abbandono dello stato di natura e l'istituzione della società civile attraverso la stipulazione del patto, ciascun individuo diviene suddito di un sovrano assoluto. Con l'obiettivo di vedersi garantite pace e sicurezza, ciascun individuo trasferisce, mediante il patto, i suoi diritti al sovrano, ma – e questo è un punto assolutamente decisivo del ragionamento – non tutti i diritti sono alienabili. Il trasferimento di un diritto è un atto volontario e un uomo è disposto a trasferire un diritto nella speranza di ricevere un bene, non certo nell'ottica di auto-danneggiarsi:

Ci sono alcuni diritti che non si può comprendere che qualcuno abbia abbandonato o trasferito a parole o con altri segni. Come prima cosa, un uomo non può deporre il diritto di resistere a coloro che lo assalgono con la forza per privarlo della vita, perché è inconcepibile che egli miri con ciò a qualche bene per sé. La stessa cosa si può dire delle ferite, delle catene e della prigionia<sup>309</sup>.

Un uomo non può rinunciare al diritto di autodifesa e di autoconservazione; tale rinuncia sarebbe impraticabile, poiché del tutto contraria alla natura

---

<sup>308</sup> Su questo tema cfr. il fondamentale saggio di Y.C. ZARKA, *La mutazione del diritto di resistenza in Grozio e Hobbes. Dal diritto collettivo del popolo al diritto dell'individuo*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 543-56.

<sup>309</sup> *Leviatano*, I, cap. XIV, p. 219.

umana. Per questo motivo, Hobbes spiega che non si deve considerare valido un patto in cui un uomo rinuncia a difendere se stesso<sup>310</sup>. Per quanto l'uomo possa dichiarare a parole di rinunciare a resistere, questo non si verificherà in caso di estremo pericolo, perché l'uomo sarà indotto, per natura, a mettersi in salvo. L'uomo è portato naturalmente a scegliere il male minore<sup>311</sup>, per cui piuttosto che arrendersi ad una morte certa rinunciando a resistere, preferirà resistere per sfuggire alla morte. Per questo motivo, secondo Hobbes, un patto che ha ad oggetto la rinuncia all'autodifesa è di per sé inefficace e non può considerarsi un patto valido. Altrettanto inefficace è il patto con cui un uomo accetta di autoincriminarsi o di accusare i propri cari. Anche in questo caso vale un ragionamento simile: l'uomo, per sua costituzione naturale, non può incolparsi di un crimine, perché all'accusa segue necessariamente una punizione e un uomo non è naturalmente portato a cercare di subire una punizione, bensì, piuttosto, a sfuggirla. Sarebbe contro il suo interesse autoaccusarsi e lo stesso discorso vale per le persone che gli sono care<sup>312</sup>. In generale, si può sostenere che l'uomo ha il diritto di resistenza in tutti i casi che mettono in pericolo direttamente o indirettamente la sua stessa vita<sup>313</sup>. La possibilità di difendere se stesso è un diritto, derivante dal diritto di natura, che ogni uomo trattiene per sé ed è, al fondo, un diritto di resistenza<sup>314</sup>.

Nel capitolo XXI del *Leviatano* Hobbes riflette sulla vera libertà dei sudditi, spiegando che ci sono dei casi in cui i sudditi possono rifiutarsi di

---

<sup>310</sup> *Leviatano*, I, cap. XIV, p. 231: «Il patto di non difendermi con la forza dalla forza è sempre nullo. Infatti (come ho mostrato in precedenza), nessuno può trasferire o deporre il suo diritto a salvarsi dalla morte, dalle ferite e dalla prigionia (evitare queste cose è il solo scopo di ogni rinuncia a un diritto) e quindi la promessa di non resistere alla forza non trasferisce in nessun patto nessun diritto e neppure è obbligatoria».

<sup>311</sup> Scegliere il minore tra due mali è esercizio di ragione. Su questo tema cfr. B. GERT, *Hobbes on Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, p. 245.

<sup>312</sup> *Ibidem*. Qui Hobbes include anche il rischio di ricevere una testimonianza corrotta.

<sup>313</sup> Su questo insiste Y.C. ZARKA, *Droit de résistance et droit penal chez Hobbes*, cit., p. 180.

<sup>314</sup> Su questo punto cfr. il ragionamento di S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, CUP, Cambridge 2010, pp. 10-15.

obbedire ai comandi del sovrano senza commettere ingiustizia<sup>315</sup>. Si può notare che questi casi in cui la disobbedienza è ammessa corrispondono ai casi di invalidità del patto, che Hobbes espone nel capitolo XIV del *Leviatano*. Ciascun individuo può disobbedire agli ordini di un sovrano quando i comandi siano contrari alla sopravvivenza personale. Come spiega Hobbes:

Se il sovrano ordina ad un uomo (anche se giustamente condannato) di uccidersi, di ferirsi o di mutilarsi o di non resistere a quelli che lo assalgono o di fare a meno del cibo, dell'aria, dei medicinali o di ogni altra cosa, senza la quale non può vivere, quest'uomo ha la libertà di disobbedirgli<sup>316</sup>.

Da questo passo si evince che un ordine del sovrano che è contrario all'autoconservazione individuale può non essere rispettato. Lo stesso principio vale quando si tratta di autoincriminarsi o di incolpare uno dei propri cari:

Se un uomo viene interrogato dal sovrano o da un'autorità a proposito di un crimine da lui stesso commesso, egli non è vincolato (senza la sicurezza del perdono) a confessarlo, perché nessuno [...] può essere obbligato con un patto ad accusare se stesso<sup>317</sup>.

Quindi, i sudditi hanno il diritto di disobbedire agli ordini del potere sovrano nei casi di danno fisico o di imprigionamento; allo stesso modo non sono obbligati ad autoaccusarsi o ad accusare i propri cari. Oltre a questi casi, la disobbedienza si estende ad esempi più complessi e articolati, che includono la possibilità di disobbedire agli ordini del sovrano ritenuti particolarmente rischiosi o disonorevoli. Non intendiamo occuparci in queste pagine di questi casi particolari, che sono già stati affrontati in modo approfondito e con-

---

<sup>315</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 353 e sgg. Sui limiti dell'autorità sovrana ha ragionato anche D. DYZENHAUS, *Hobbes on the Authority of Law*, in *Hobbes and the Law*, a cura di D. Dyzenhaus e T. Poole, CUP, Cambridge 2012, pp. 189-94.

<sup>316</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 355.

<sup>317</sup> *Ibidem*.

vincente dagli interpreti<sup>318</sup>. Ciò che, invece, interessa qui esaminare è la conciliabilità tra due tesi apparentemente contraddittorie del pensiero politico hobbesiano.

Se, nella sua teoria politica, Hobbes prevede che al suddito sia concessa la possibilità di disobbedire ai comandi del sovrano, è difficile comprendere come si possa opportunamente parlare di ‘sovrano assoluto’<sup>319</sup>. In altri termini, i casi in cui la disobbedienza del singolo individuo è ammessa sembrano mettere in crisi il potere assoluto e illimitato del sovrano. Tuttavia, ciò è vero solo parzialmente. La disobbedienza, infatti, si giustifica proprio sulla base del fatto che gli uomini intendono difendere e conservare la propria vita. È esattamente lo stesso fine – la garanzia di pace e sicurezza – che ha indotto gli uomini ad associarsi per abbandonare la precarietà dello stato di natura e che ha portato all’istituzione della società civile. Sia nello stato di natura sia nella società civile gli uomini tendono a mantenere salva la vita. In quest’ottica è perfettamente comprensibile che il suddito, sentendosi minacciato da un ordine, preferisca disobbedire e difendere se stesso, pur avendo accettato l’istituzione della società civile e del potere sovrano. Non c’è contraddizione tra la sovranità assoluta e la vera libertà dei sudditi per il fatto che il suddito tende in ogni caso alla sua autoconservazione. Perciò, il sovrano non deve ritenersi danneggiato dall’esistenza del diritto di resistenza individuale. Il riconoscimento del diritto di resistenza individuale come prolungamento del principio di autoconservazione individuale non indebolisce né limita il diritto di punire appartenente al sovrano. D’altro canto, nella costruzione hobbesiana è premessa logica che l’individuo si procuri anzitutto la sicurezza personale. La questione di conciliare la disobbedienza dei sudditi, da un lato, e l’esistenza di un sovrano illimitato, dall’altro, può trovare una soluzione distinguendo tra obbedienza necessaria e obbedienza non

---

<sup>318</sup> Più di tutti, S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*, cit., pp. 75-88.

<sup>319</sup> Per un saggio recente che discute questa apparente inconciliabilità tra le tesi hobbesiane si veda E. WEBER, *Rebels with a Cause: Self-Preservation and Absolute Sovereignty in Hobbes’s Leviathan*, «History of Philosophy Quarterly», XXIX, 2012, 3, pp. 227-46.

necessaria. Secondo Hobbes, ci sono dei casi in cui l'obbedienza è essenziale al governo dello stato e altri casi in cui non lo è. Qual è il discrimine? Hobbes lo individua in questo punto: «Quando il nostro rifiuto di obbedire vanifica il fine per cui la sovranità è stata stabilita, allora non c'è libertà di rifiutarsi, altrimenti c'è»<sup>320</sup>. Si tratta di un passo decisivo. Il suddito può rifiutarsi di prestare obbedienza al sovrano quando, con il suo atto di disobbedienza, non mette in crisi l'esistenza e la continuità dello stato, mentre in tutti gli altri casi è costretto ad obbedire. Se la disobbedienza sopprime il fine per cui si è istituita la sovranità, cioè pace e sicurezza, allora l'atto di disobbedienza non può essere tollerato né concesso, perché farebbe crollare l'intero edificio statale<sup>321</sup>. Certamente, il discrimine suggerito da Hobbes non libera il campo da ogni ambiguità, poiché rimane difficile valutare quando è possibile disobbedire e chi ha il diritto di giudicare in materia<sup>322</sup>. Tuttavia, mantenere il diritto di autodifesa, di fatto, implica anche mantenere il diritto di giudicare quando la propria vita è in pericolo e, in quel caso specifico, agire contro il sovrano<sup>323</sup>. Hobbes sembra ammettere l'esistenza di casi in cui il sovrano già consideri probabile un atto di disobbedienza da parte del singolo. Questi atti di disobbedienza individuale non costituiscono una seria minaccia per la sovranità e, per questo motivo, sono concessi<sup>324</sup>.

---

<sup>320</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 355.

<sup>321</sup> È quanto Hobbes spiega in un passo del *De Cive*, VI, §13, p. 136: «Con il diritto assoluto di chi ha il potere è congiunta tanta obbedienza dei cittadini, quanta ne è richiesta di necessità per il governo dello Stato, cioè quanta non rende inutile la concessione di quel diritto. [...] L'obbligo di prestare tale obbedienza non nasce immediatamente dal patto con cui abbiamo trasferito ogni nostro diritto allo Stato; ma mediatamente, cioè dal fatto che senza obbedienza il diritto del potere sarebbe vano, e di conseguenza, lo Stato non sarebbe stato affatto costituito».

<sup>322</sup> Su questo punto cfr. J. WALDRON, *Hobbes and the Principle of Publicity*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, p. 456, che suggerisce che, per l'impianto hobbesiano, spetta al suddito decidere quando disobbedire. Tuttavia, nemmeno in un'interpretazione di questo tipo sono risolte tutte le difficoltà relative alla questione della disobbedienza.

<sup>323</sup> Dello stesso parere S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*, cit., p. 120.

<sup>324</sup> Su questo punto insiste anche G. BURGESS, *On Hobbesian Resistance Theory*, «Political Studies», XLII, 1994, 1, p. 70.

## § 2.2. Il diritto di resistenza in forma collettiva

Passiamo ora ad esaminare il secondo aspetto, più complesso, della questione e cioè il diritto di resistenza in forma collettiva. Per indicare la resistenza collettiva Hobbes spesso impiega il lemma ‘ribellione’. A questo proposito occorre fare qualche considerazione preliminare. L’uso del termine ‘ribellione’ pone qualche problema in più rispetto a quello di ‘resistenza’, poiché nella ribellione sembra sempre essere presente una sfumatura di illegittimità. In diversi luoghi dei suoi scritti politici Hobbes critica duramente le ribellioni; basti ricordare la definizione data nel *Leviatano* secondo cui la ribellione non è altro che «un ricadere nella condizione di guerra», «una guerra rinnovata»<sup>325</sup>. La ribellione è un mezzo – forse il più spedito – per ritornare alla conflittualità permanente dello stato di natura. Nelle sue opere politiche, Hobbes precisa che gli uomini che disobbediscono nel tentativo di riformare lo stato, operano, in realtà, per distruggerlo<sup>326</sup>. Per tratteggiare la distruzione dello stato, fatto letteralmente a pezzetti, Hobbes riporta il mito delle figlie di Pelia che, nel tentativo di far ringiovanire il padre ormai anziano, lo tagliano a pezzetti e lo mettono a bollire, credendo ingenuamente nella sua rigenerazione. L’esito di questo folle procedimento non può che essere negativo allo stesso modo in cui la riforma dello stato che passa attraverso la disobbedienza dei sudditi va a coincidere con la sua rovina e distruzione:

Dunque la stoltezza e l’eloquenza concorrono a sovvertire lo Stato, nello stesso modo in cui un tempo (secondo la leggenda), le figlie di Pelia, re di Tessaglia, cospirarono con Medea contro il loro padre. Volendo infatti restituire la giovinezza al vecchio decrepito, per consiglio di Medea lo tagliarono a pezzi e lo misero a cuocere sul fuoco, aspettando invano che rivivesse. Al-

---

<sup>325</sup> *Leviatano*, II, cap. XXVIII, p. 519.

<sup>326</sup> *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 551.

lo stesso modo il volgo, per la sua stoltezza, desiderando come le figlie di Pelia di rinnovare il vecchio Stato, trascinato dall'eloquenza di uomini ambiziosi, come dal sortilegio di Medea, distrugge nel fuoco lo Stato diviso in fazioni, ben più sovente di quel che lo riformi<sup>327</sup>.

La disobbedienza dei sudditi mette in moto un processo di disgregazione dello stato. Una volta spezzate le fondamenta, i ribelli non possono far altro che testimoniare l'inarrestabile crollo dello stato. Al contrario, la centralità dell'obbedienza è ribadita in più occasioni da Hobbes, che giunge a dire che se si rimuove l'obbedienza, lo stato sarà irrimediabilmente destinato a dissolversi in breve tempo<sup>328</sup>.

Stando a quanto si è considerato finora, sostenere che nel pensiero di Hobbes si può rinvenire un diritto di ribellione sembra suonare piuttosto come una forzatura, quando non come un completo travisamento della teoria politica hobbesiana. Tuttavia, in alcuni luoghi degli scritti hobbesiani, che esamineremo a breve, il lemma 'ribellione' sembra essere, piuttosto, impiegato come sinonimo di 'resistenza collettiva'. In alcuni casi, infatti, la ribellione è presentata da Hobbes non come una sventura da evitare a tutti i costi, ma come un'opzione possibile. In un passo del *Leviatano* Hobbes introduce un caso particolare:

Ma nel caso in cui un gran numero di uomini insieme abbia già resistito ingiustamente al potere sovrano oppure abbia commesso qualche crimine capitale per il quale ognuno dei suoi componenti si aspetta la morte, allora non hanno essi la libertà di riunirsi e di assistersi e difendersi l'un l'altro? Certamente ce l'hanno, perché non fanno che difendere la propria vita, cosa che può fare tanto l'uomo colpevole quanto quello innocente<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup> *De Cive*, cap. XII, §13, p. 192. Il riferimento a questo mito si ritrova negli *Elementi di legge*, II, cap. XVIII, §15, p. 248 e nel *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 551.

<sup>328</sup> *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 551: «Infatti, la prosperità di un popolo governato da un'assemblea aristocratica o democratica non viene né dall'aristocrazia né dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dalla concordia dei sudditi e neppure in una monarchia il popolo prospera perché un uomo ha il diritto di governarlo, ma perché esso gli obbedisce. Togli l'obbedienza (e di conseguenza la concordia del popolo) in ogni genere di stato e non solo non prospererà, ma si dissolverà in breve tempo».

<sup>329</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 357.



Hobbes esamina il caso di un gruppo di uomini che ha commesso un'ingiustizia o ha resistito ingiustamente al potere sovrano. Tuttavia, una volta che l'ingiustizia è stata commessa, gli uomini, collettivamente, possono provvedere alla propria sopravvivenza e cercare di evitare la morte. Se l'atto che ha dato origine alla resistenza al potere sovrano è ingiusto, la continuazione della resistenza da parte della collettività non possiede, invece, i caratteri dell'ingiustizia. In questo caso, persistendo nella resistenza, gli uomini stanno provvedendo a difendere la loro vita, altrimenti in pericolo; ma questo è soltanto un caso limite in cui è prevista una forma collettiva di resistenza<sup>330</sup>. Compito ben più difficile è sostenere che il diritto di ribellione è ammesso ogni volta che il sovrano fallisce nei compiti per i quali è stato istituito, facendosi in prima persona promotore della dissoluzione dello stato. Nella teoria politica di Hobbes, il sovrano non può commettere ingiustizia ma iniquità. Ciò significa che non può trasgredire la legge civile – cosa che costituirebbe un'ingiustizia –, ma può violare la legge di natura, commettendo così un'iniquità<sup>331</sup>. La trasgressione della legge di natura da parte del sovrano, però, non giustifica direttamente la ribellione dei sudditi al potere sovrano. Come esplicita Hobbes:

È vero che un monarca sovrano o la maggioranza di un'assemblea sovrana possono ordinare di fare molte cose conformi alle loro passioni e contrarie alla loro coscienza, il che è una violazione della fiducia e della legge di natura; ma questo non basta per autorizzare i sudditi a fare guerra al proprio sovrano o ad accusarlo semplicemente di ingiustizia o a parlare in qualche modo male di lui, perché sono stati loro ad autorizzare tutte le sue azioni e a farle proprie, accordandogli il potere sovrano<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> Si tratta di un caso particolare, ma non per questo meno rilevante. Si veda anche G. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 433-34.

<sup>331</sup> Su questa distinzione cfr. *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 291.

<sup>332</sup> *Leviatano*, II, cap. XXIV, p. 405.

La teoria dell'autorizzazione, che Hobbes introduce nel *Leviatano*, mette a tacere la possibilità di una reazione di uno o più sudditi contro la violazione operata dal sovrano. Un suddito, avendo autorizzato le azioni del sovrano proprio all'atto di istituzione dell'autorità, non può accusare il sovrano di ingiustizia, non può mettere in discussione la sua posizione e credibilità, né tantomeno prendere le armi contro di lui. Fin qui bisogna riconoscere che Hobbes non lascia spazio alla resistenza dei sudditi nei confronti del sovrano. Tuttavia, in un altro luogo del *Leviatano* Hobbes insiste sul fatto che «il governo negligente dei principi» è punito «con la ribellione»<sup>333</sup>. Ciò che intendiamo mostrare ora è che la ribellione è ammessa nel momento in cui il sovrano fallisce nel suo fondamentale dovere di «procurare la sicurezza del popolo»<sup>334</sup>. Se il sovrano è manchevole anche soltanto in uno dei suoi compiti e doveri, è da considerarsi colpevole della ribellione collettiva e della conseguente dissoluzione dello stato<sup>335</sup>. Partiamo dai doveri dell'autorità sovrana. Il sovrano è responsabile del mantenimento della pace all'interno dello stato. È possibile raggiungere la pace attraverso l'istruzione del popolo, di cui il sovrano e i suoi funzionari devono farsi carico<sup>336</sup>. La *salus populi* è garantita anche da una corretta amministrazione della giustizia e da un'equa imposizione delle tasse<sup>337</sup>. In generale, il sovrano ha il dovere di rimuovere le cause del malcontento, per fare in modo che i sudditi siano ben disposti nei suoi confronti. Al tempo stesso, va contro l'ufficio del buon sovrano lasciare il popolo in una condizione di ignoranza o disinformazione,

<sup>333</sup> *Leviatano*, II, cap. XXXI, p. 597.

<sup>334</sup> È il principio ciceroniano della «salus populi suprema lex» (Cic., *De legibus*, III, 3), che Hobbes introduce in tutti i suoi scritti politici. Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 543 (qui citato); lo stesso principio è espresso in *De Cive*, cap. XIII, § 2, p. 193 e in *Elementi*, II, cap. IX, § 1, p. 250.

<sup>335</sup> Cfr. anche M. MALHERBE, *Hobbes et la mort du Léviathan*, cit., p. 19.

<sup>336</sup> Su questo punto cfr. G.M. MARA, *Hobbes's Counsel to Sovereigns*, «The Journal of Politics», L, 1988, 2, p. 396. Cfr. anche M. TRIOMPHE, *Hobbes: la conscience du souverain*, in *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Actes du Colloque franco-américain de Nantes, a cura di M. Bertman e M. Malherbe, Vrin, Parigi 1989, pp. 145-46.

<sup>337</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXX, pp. 559-63. Sul concetto di *salus populi* in Hobbes cfr. anche R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, CEDAM, Padova 2012, pp. 185-93.

perché, così facendo, il sovrano permette che i suoi sudditi «siano sedotti e tratti a resistergli»<sup>338</sup>. Istruire significa anche sradicare le dottrine false e sediziose che sono state diffuse dai pulpiti o insegnate nelle università<sup>339</sup>. Sulla crucialità dell'istruzione del popolo insiste Hobbes:

Dunque, concludo che per istruire il popolo sui diritti essenziali della sovranità (che sono le leggi naturali e fondamentali) non esiste difficoltà finché un sovrano ha il suo potere per intero se non quella che deriva dalla sua colpa o dalla colpa di quelli a cui si affida per l'amministrazione dello stato e, di conseguenza, è suo dovere fare in modo che il popolo sia istruito in questa maniera e questo non è soltanto il suo dovere, ma anche il suo beneficio e rappresenta la sua sicurezza dalla ribellione contro il pericolo che gli può derivare nella sua persona naturale<sup>340</sup>.

In questo brano le colpe e le mancanze del sovrano sono intrecciate con lo scoppio della ribellione in uno stringente meccanismo di causa-effetto. Anzitutto, Hobbes ammette che le eventuali difficoltà nel processo di istruzione del popolo, soprattutto in materia di diritti della sovranità, discendono direttamente dalle colpe del sovrano o dei suoi funzionari. L'istruzione del popolo non è soltanto un dovere, ma anche un vantaggio per il sovrano. In altri termini, l'istruzione costituisce per il sovrano una tutela dal rischio, comunque sempre presente, di una ribellione dei sudditi. Riprendendo il passo appena citato, la ribellione costituisce un pericolo che può sempre capitare al potere sovrano. Tuttavia, il punto decisivo del ragionamento è che la ribellione collettiva può generarsi da una colpa o da un errore del sovrano<sup>341</sup>. Quando il sovrano non rispetta le sue funzioni e i sudditi non si vedono garantite pace e sicurezza, essi si possono unire in una difesa reciproca e collettiva. In questo caso, però, la ribellione parte da un errore dell'autorità

---

<sup>338</sup> *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 545.

<sup>339</sup> *De Cive*, cap. XIII, §9, p. 197.

<sup>340</sup> *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 549. Sul tema dell'istruzione e soprattutto sul dovere di insegnare la verità ragiona anche J. WALDRON, *Hobbes and the Principle of Publicity*, cit., pp. 447-74.

<sup>341</sup> Dello stesso parere G. BURGESS, *On Hobbesian Resistance Theory*, cit., p. 67.

sovrana e non si origina da una decisione deliberata degli individui. Si vede bene come nell'ottica del fallimento da parte del sovrano, che non è in grado di compiere adeguatamente le sue funzioni, assume senso il riferimento alla ribellione come naturale punizione della negligenza dei principi. A sostegno di questa tesi si possono leggere alcuni passi del capitolo XXI del *Leviatano*, quando Hobbes spiega che l'obbedienza dei sudditi dura finché viene loro garantita la protezione da parte del sovrano, e non più a lungo:

L'obbligazione dei sudditi nei confronti del sovrano dura tanto quanto il potere con cui egli è in grado di proteggerli e non più a lungo, perché gli uomini giusti non possono rinunciare con un patto al diritto, che hanno per natura, di proteggere se stessi quando nessun altro può farlo<sup>342</sup>.

Quando viene meno la protezione, necessariamente viene meno l'obbedienza, poiché «il fine dell'obbedienza è la protezione»<sup>343</sup>. Perciò, quando i sudditi non beneficiano della sicurezza, la cui assenza e precarietà li aveva spinti ad abbandonare lo stato di natura e ad istituire un potere sovrano, essi sono legittimati a tornare a provvedere individualmente alla propria vita e sicurezza, senza commettere alcuna ingiustizia.

Per concludere, se l'ammissione del diritto di resistenza individuale nel pensiero di Hobbes difficilmente può essere messa in discussione, la questione del diritto di ribellione è ben più complessa. Hobbes critica apertamente le ribellioni e in questo senso sembra impossibile sostenere l'ammissione di un diritto di ribellione a livello collettivo. Per sciogliere questo nodo problematico, ci sembra convincente la distinzione introdotta da Susanne Sreedhar tra 'ribellione ideologica' e 'ribellione per necessità', che ha il merito di conciliare questa ambiguità che si rinviene nei testi hobbesiani<sup>344</sup>. In questo quadro interpretativo, le critiche di Hobbes valgono

---

<sup>342</sup> *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 361.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*, cit., p. 143.

sempre nel caso della ribellione ideologica, inammissibile per principio perché sinonimo di dissoluzione dello stato. Tuttavia, le stesse critiche non sembrano valere per le ribellioni dovute alla necessità, intendendo con ‘necessità’ l’auto-conservazione individuale e collettiva.

### **3. *Behemoth*. Hobbes interprete della guerra civile inglese**

Il *Behemoth*, redatto intorno al 1667<sup>345</sup>, vede la luce per la prima volta nel 1679, contro la volontà di Hobbes, che più volte nella sua corrispondenza dichiara di voler prendere le distanze dalla pubblicazione del suo scritto riguardante le guerre civili inglesi<sup>346</sup>. Probabilmente, la sua cautela è giustificata dal fatto che Carlo II Stuart, il sovrano restaurato, si era rifiutato di dare l’approvazione per la stampa del testo<sup>347</sup>.

Il *Behemoth* è un dialogo tra due interlocutori non identificati, indicati con A e B, legati tra loro da un rapporto simile a quello di maestro (A) e allievo (B)<sup>348</sup>. L’interlocutore A, il più esperto e informato sui recenti avvenimenti della storia inglese, si può considerare il portavoce delle posizioni di Hobbes; il ruolo dell’interlocutore B, più giovane e inesperto, è quello di rivolgere interrogativi ad A per indirizzare la conversazione sui punti cruciali della questione<sup>349</sup>.

---

<sup>345</sup> Secondo la testimonianza dell’autobiografia, Hobbes compone il *Behemoth* quando ha all’incirca ottant’anni. Cfr. *T. Hobbes Malmesburiensis Vita*, I, XX.

<sup>346</sup> Si veda, ad esempio, la lettera di Hobbes all’amico John Aubrey (18 agosto 1679) citata anche da O. NICASTRO, *Introduzione a T. HOBBS, Behemoth*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. IX.

<sup>347</sup> In questo caso la vicenda è piuttosto intricata, perché non si conoscono precisamente i motivi del rifiuto regale.

<sup>348</sup> La presenza di due interlocutori in un rapporto di allievo e maestro può essere dovuta alla volontà di Hobbes di fornire un esempio di come si insegna al popolo. È questa l’interpretazione, ampiamente supportata, di G. VAUGHAN, *The Audiences of ‘Behemoth’ and the Politics of Conversation*, in *Hobbes’s Behemoth. Religion and Democracy*, a cura di T. Mastnak, Imprint Academic, Exeter 2009, p. 182.

<sup>349</sup> In quest’ottica il *Behemoth* può essere considerato un tentativo di educare attraverso la conversazione.

Strutturato in quattro dialoghi, il *Behemoth* si presenta come il resoconto della storia della prima rivoluzione inglese e, complessivamente, del ventennio 1640-1660. Il primo dialogo tratta delle cause della guerra civile; il secondo affronta gli eventi storici del periodo compreso tra il 1640 e il 1642 fino allo scoppio della prima guerra civile. Il terzo considera gli eventi della guerra civile fino al processo e all'esecuzione di Carlo I nel gennaio del 1649. Il quarto e ultimo dialogo, invece, affronta le conseguenze politiche della prima rivoluzione inglese, descrivendo le tre fasi successive alla morte di Carlo I: il protettorato di Oliver Cromwell, il governo del figlio Richard Cromwell e la restaurazione del sovrano legittimo, Carlo II Stuart, figlio del re decapitato.

Per la stesura del *Behemoth* la principale fonte di riferimento è costituita dal testo *A brief Chronicle of the Late Intestine Warr* (1663) di James Heath, storico inglese di simpatie monarchiche e primo biografo di Oliver Cromwell<sup>350</sup>. Come esplicita nell'epistola dedicatoria al Barone di Arlington, sir Henry Bennet<sup>351</sup>, Hobbes contrae un pesante debito nei confronti della *Cronaca* di Heath soprattutto per quanto riguarda le informazioni fattuali. Tuttavia, per la stesura del *Behemoth* sono fondamentali anche i documenti ufficiali delle dichiarazioni, petizioni, rimostranze, che Hobbes utilizza soprattutto per studiare e descrivere il rapporto tra re e Parlamento<sup>352</sup>. Per segnalare la peculiarità del *Behemoth* rispetto agli altri testi storici che si sono proposti di descrivere gli episodi delle guerre civili inglesi, un passo del dialogo primo può essere significativo:

---

<sup>350</sup> Cfr. anche R. MACGILLIVRAY, *Thomas Hobbes's History of the Civil War. A Study of Behemoth*, «Journal of the History of Ideas», XXXI, 1970, 2, p.182. Riflessioni sul *Behemoth* sono contenute anche in ID., *Restoration Historians and the English Civil War*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1974, pp. 61-83. Diversi spunti sul *Behemoth* sono inclusi anche in R. ASHCRAFT, *Ideology and Class in Hobbes's Political Theory*, «Political Theory», VI, 1978, 1, pp. 27-62.

<sup>351</sup> Cfr. T. HOBBS, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 4.

<sup>352</sup> P. SEAWARD, *Chief of the Ways of God. Form and Meaning in the Behemoth of Thomas Hobbes*, in *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, cit., pp. 73-92.

B. [...] Suppongo che il vostro proposito fosse quello di farmi conoscere la storia non tanto delle azioni accadute al tempo dei recenti disordini, quanto piuttosto delle loro cause e dei disegni e stratagemmi che le fecero accadere. Varie persone hanno scritto la storia di quel tempo, e da loro potrei apprendere cosa fecero, ed anche qualcosa degli espedienti escogitati; ma trovo poco in loro circa le cose che vorrei chiedere<sup>353</sup>.

Il *Behemoth*, quindi, si presenta come un'indagine delle cause che hanno condotto alle guerre civili, ma si può leggere anche come una riflessione più generale sulla caduta degli stati<sup>354</sup>. La prima rivoluzione inglese si può considerare come l'esito di una combinazione di errori di valutazione che si rivela fatale per il regno d'Inghilterra<sup>355</sup>.

### § 3.1. *Seduttori e corruttori del popolo*

Il dialogo primo del *Behemoth* si apre con una serie di riflessioni sulle cause che hanno condotto alla cosiddetta prima rivoluzione inglese. Dopo aver dichiarato che volgendo lo sguardo al territorio inglese nel giro d'anni compreso tra il 1640 e il 1660 era possibile vedere ogni genere di «ingiustizia» e ogni forma di «follia»<sup>356</sup> commesse dagli uomini, Hobbes si propone di indagare le ragioni di una simile corruzione del popolo. È proprio questo il punto su cui insiste l'interlocutore B quando chiede ad A: «Ma com'è che il popolo arrivò ad essere così corrotto? E che specie di persone erano coloro che riuscirono a sedurlo?»<sup>357</sup>. Sono molteplici – risponde prontamente l'interlocutore A – i seduttori che hanno ingannato il popolo, conducendolo

---

<sup>353</sup> *Behemoth*, I, p. 54.

<sup>354</sup> Questo punto è suggerito anche da M. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise. De Thomas Hobbes à John Locke*, Presses Universitaires de Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2012, p. 67.

<sup>355</sup> L. BOROT, *Hobbes's Behemoth*, in *Hobbes and History*, a cura di G. Rogers e T. Sorrell, Routledge, Londra-New York 2000, p. 139. Per un inquadramento dell'opera politica di Hobbes nel contesto storico-politico del tempo, si veda il bel volume di J. SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londra 1992.

<sup>356</sup> *Behemoth*, I, p. 5.

<sup>357</sup> *Behemoth*, I, p. 6.

sulla strada del disordine e della ribellione. L'interlocutore A elenca diversi tipi di seduttori: i ministri presbiteriani, i papisti, le varie sette religiose (indipendenti, anabattisti, quaccheri, uomini della Quinta Monarchia), i politici ammiratori dei Greci e dei Romani, la città di Londra e altri poli di commercio, mercenari di vario genere<sup>358</sup>. Un ultimo aspetto che si può giustamente annoverare tra i fattori di corruzione del popolo è l'ignoranza del popolo sui propri diritti e doveri e, in particolare, sui fondamentali attributi della sovranità<sup>359</sup>. Le cause della guerra civile e della sconfitta del re sono da ricondursi ad una commistione di fattori intrecciati fra loro, che in questo paragrafo esamineremo in modo più approfondito. Sarebbe troppo semplicistico, e peraltro non veritiero, ricondurre la guerra civile inglese ad una sola causa; essa deriva piuttosto da un concorso di cause<sup>360</sup>.

Nelle pagine del *Behemoth* viene attaccato il clero in tutte le sue forme. Un uso settario della religione può causare problemi alla stabilità dello stato, soprattutto perché alcune dottrine religiose possono allontanare i sudditi dall'obbedienza ai loro sovrani. In particolare, Hobbes ha in mente le false dottrine riguardanti il rapporto tra potere temporale e potere spirituale ed è proprio su questa base che vengono attaccati i cattolici, chiamati in termini dispregiativi 'papisti', ovvero seguaci del papa. Attenendosi ad alcuni passi scritturali scelti (in particolare *Deuteronomio* 17, 12) i papisti intendono attribuire il potere spirituale al papa<sup>361</sup>. Discendendo direttamente da Cristo, il potere spirituale, che comprende il potere di decidere e giudicare in materia di fede e di punire i trasgressori dei precetti della Chiesa, appartiene al pontefice, vicario di Cristo in terra. Oltre a sottrarre al sovrano il

<sup>358</sup> Su questo si sono soffermati a riflettere più di tutti: L. BOROT, *Hobbes's Behemoth*, cit., p. 141 e R. MACGILLIVRAY, *Thomas Hobbes's History of the Civil War*, cit., p. 187.

<sup>359</sup> Questo punto è suggerito anche da N. CAMPAGNA, *Thomas Hobbes. L'ordre et la liberté*, Éditions Michalon, Parigi 2000, pp. 19-20.

<sup>360</sup> Per questo punto si veda W.R. LUND, *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*, cit., pp. 66-67. La guerra civile è generata secondo Hobbes da un'interpretazione sbagliata dei principi di giusto e ingiusto; per questo punto cfr. B. GERT, *Hobbes on Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, p. 243.

<sup>361</sup> *Behemoth*, I, p. 9 e sgg.



potere spirituale, che dal pontefice si dirama anche ai vescovi<sup>362</sup>, i papisti mantengono una posizione ambigua anche in merito al potere temporale. Essi non pretendono che il papa detenga il potere temporale direttamente, bensì indirettamente; ciò significa che il pontefice è legittimato ad intervenire quando le azioni compiute contro le leggi civili ostacolano la religione o la morale. Questa convinzione dei papisti non è priva di conseguenze, perché il pontefice può ingerire in materia civile in modo pressoché costante. I papisti, quindi, non soltanto rifiutano di riconoscere la sovranità religiosa del monarca, ma con l'ingerenza papale mettono in crisi anche il suo potere temporale. Il risultato della dottrina papista è una sovranità instabile perché divisa<sup>363</sup>. Per Hobbes, invece, è fondamentale che la sovranità resti indivisa, se vuole essere efficace; dividere la sovranità significa indebolirla drasticamente fino ad esaurirla completamente. Non soltanto i papisti dividono il potere in spirituale e temporale, ma addirittura considerano il potere spirituale superiore a quello temporale. A sostegno di questa convinzione adducono i casi storici di incoronazione degli imperatori per mano dei pontefici. Sono questi alcuni dei più eclatanti imbrogli dei papisti<sup>364</sup>, ormai riconosciuti e smascherati dai più. Non a caso, quando il Parlamento intende mettere in cattiva luce Carlo I insinua che il sovrano voglia reintrodurre la religione romana nel regno d'Inghilterra.

Nel dialogo gli interlocutori passano poi ad affrontare «l'altra malattia dello stato»<sup>365</sup>, rappresentata dai ministri presbiteriani, annoverati fra i più

---

<sup>362</sup> *Behemoth*, I, pp. 10-11.

<sup>363</sup> Cfr. S. HOLMES, *Political Psychology in Hobbes's Behemoth*, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, a cura di M. Dietz, University Press of Kansas, Lawrence 1990, p. 137. Su questo punto insiste anche M. JENDRYSIK, *Explaining the English Revolution. Hobbes and his Contemporaries*, Lexington Books, Lanham 2002, pp. 127-33.

<sup>364</sup> Tutta la storia della loro religione è una storia di inganni. Su questo punto insiste J. SOMMERVILLE, *Behemoth, Church-State Relations and Political Obligation*, in *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, cit., p. 97.

<sup>365</sup> *Behemoth*, I, p. 26.

persuasivi e influenti seduttori del popolo<sup>366</sup>. La loro ingombrante presenza è valutata soprattutto alla luce delle loro straordinarie abilità nella predica-  
zione. Con impeccabile arte oratoria i presbiteriani recitano i loro sermoni riuscendo perfettamente a mascherare al pubblico il loro reale intento, cioè la loro «trama ambiziosa di sollevare sedizioni contro lo stato»<sup>367</sup>. Spesso predicano contro l'oppressione e, mediante i loro artifici e la loro efficace gestualità, attirano le simpatie del popolo convincendolo di essere oppresso dal re<sup>368</sup>. In generale, i ministri presbiteriani coprono «col manto della reli-  
gione» i loro malvagi progetti di ribellione, tanto che l'interlocutore B del *Behemoth* si riferisce ai presbiteriani come ad «empi ipocriti»<sup>369</sup>. Le loro dottrine godono di particolare fortuna per almeno due motivi: in primo luogo, poiché i predicatori, diffondendo dal pulpito le loro dottrine, sono in grado di raggiungere un pubblico molto ampio; in secondo luogo, poiché le loro dottrine si compenetrano con le idee di uomini con aspirazioni democratiche. L'interlocutore A spiega in modo chiaro questo secondo fattore:

Non fu solo per arte propria che [i presbiteriani] riuscirono, ma ebbero il concorso d'una grande quantità di gentiluomini, che desideravano nello stato un governo popolare, non meno di quanto questi ministri lo desiderassero nella chiesa. E come gli uni dal pulpito attiravano il popolo verso le proprie opinioni, e lo inducevano ad avversare il governo episcopale della chiesa, i canoni, ed il Libro di preghiera comune, così gli altri facevano amare al popolo la democrazia, con le arringhe che pronunciavano in parlamento, coi discorsi e la corrispondenza che tenevano con gli abitanti delle province, continuamente esaltando la libertà, scagliandosi contro la tirannide, e lasciando che il popolo traesse da sé la conclusione che questa tirannide era la forma vigente di governo dello stato<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> Quando parla dei presbiteriani, Hobbes fa riferimento anche agli esuli mariani, come si vedrà meglio in seguito. Cfr. *Behemoth*, I, pp. 27-28.

<sup>367</sup> *Behemoth*, I, p. 30.

<sup>368</sup> *Behemoth*, I, p. 32. Hobbes insiste sul fatto che il popolo facilmente riusciva a credere di essere oppresso, mentre, al contrario, faceva fatica a realizzare che poteva comportarsi da oppressore.

<sup>369</sup> *Ibidem*. Nel dialogo III, il termine 'presbiteriano' viene usato dall'interlocutore B come sinonimo di 'cruello'. Cfr. *Behemoth*, III, p. 154.

<sup>370</sup> *Behemoth*, I, pp. 28-29.

In questo passo viene in luce come le credenze dei presbiteriani ben si accordino a quelle degli uomini che sostengono un governo popolare<sup>371</sup>. Per fare ciò in modo più credibile questi ‘uomini democratici’ iniziano a criticare il governo monarchico con il nome di tirannide e ad esaltare la libertà dei governi popolari come unica autentica forma di libertà. In questa strategia essi possono contare sulle letture degli autori antichi, da cui sono profondamente influenzati. È questa un’altra categoria di seduttori, i quali:

Studiando il greco e il latino, vennero a conoscenza dei principi democratici di Aristotele e Cicerone, e, per amore dell’eloquenza di questi autori, s’invaghirono della loro politica, sempre di più, finché non si giunse alla ribellione di cui stiamo parlando<sup>372</sup>.

Hobbes sta qui condannando i politici che si sono lasciati sedurre dall’esempio degli «antichi governi popolari dei Greci e dei Romani, presso i quali i re erano odiati e marchiati col nome di tiranni, mentre il governo popolare passava sotto il nome di libertà (anche se mai vi fu un tiranno crudele come un’assemblea popolare)»<sup>373</sup>. Hobbes insiste sul fatto che nella visione semplificatrice e banalizzante degli uomini democratici la monarchia è equiparata alla tirannia e considerata assolutamente contraria alla libertà del popolo<sup>374</sup>. Secondo Hobbes questo è il classico esempio di parole utilizzate in modo ambiguo e fuorviante al solo scopo di fare presa sul po-

---

<sup>371</sup> Cfr. M. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise*, cit., p. 65, che vede nell’accoppiata presbiteriani e repubblicani i veri colpevoli di aver iniziato il popolo inglese all’amore per la democrazia. Hobbes propone di leggere in parallelo l’aspirazione dei presbiteriani a dar vita ad un governo popolare nella chiesa e la volontà dei repubblicani di costituire un governo popolare nello stato. Per la vicinanza tra le dottrine dei presbiteriani e le pretese dei parlamentari cfr. J. COLLINS, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, OUP, Oxford 2005, p. 152.

<sup>372</sup> *Behemoth*, I, p. 52.

<sup>373</sup> *Behemoth*, I, p. 29. Sulla confusione generata dai termini ‘tirannide’ e ‘libertà’ ha ragionato M. DUCROCQ, *La quête de la vérité en politique chez Thomas Hobbes: lecture du Léviathan*, cit., p. 87.

<sup>374</sup> I. CREPPEL, *The Democratic Element in Hobbes’s Behemoth*, in *Hobbes’s Behemoth. Religion and Democracy*, cit., p. 252.

polo<sup>375</sup>. In quest'ottica il termine 'tirannide' è potentissimo, perché può addirittura spingere il popolo a prendere le armi contro un presunto tiranno. La convinzione secondo cui soltanto nei governi popolari i sudditi possano godere della vera libertà costituisce un altro esempio in tal senso, dove i nomi sono utilizzati come meri strumenti nelle mani di chi intende influenzare il popolo e le sue opinioni volubili<sup>376</sup>. Hobbes esprime tutta la sua preoccupazione esponendo l'esito di queste credenze che si diffondono capillarmente fino a diventare patrimonio comune: «quasi tutti i sudditi erano diventati nemici del re, per la predicazione dei ministri presbiteriani e i mormorii sediziosi di politici falsi e ignoranti»<sup>377</sup>. Agli occhi di Hobbes, l'obiettivo comune di queste due fazioni, presbiteriana e democratica, che sono ben radicate nella Camera dei Comuni, è la trasformazione del governo monarchico in governo popolare. Com'è facile immaginare, un simile intento non viene reso esplicito da queste fazioni, ma è evidente che le azioni parlamentari, dalla *Petizione dei Diritti* fino alle *Diciannove Proposizioni*, vanno lette e interpretate in questa chiave:

Essi non pretesero la sovranità a chiare lettere, chiamandola col suo nome, fino a quando non ebbero ucciso il re; né pretesero, specificandoli uno per uno, tutti i diritti sovrani, fino a quando il re non fu costretto ad allontanarsi da Londra a causa dei tumulti sollevati contro di lui in quella città, e a ritirarsi a York, per la sicurezza della sua persona<sup>378</sup>.

Con le *Diciannove Proposizioni* del 1642, che rappresentano una ripresa della *Petizione dei Diritti* del 1628, il Parlamento, di fatto, osa richiedere al re «parti essenziali del potere sovrano»<sup>379</sup>. Il tentativo messo in atto da que-

---

<sup>375</sup> A questo proposito M. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise*, cit., p. 66, propende per la lettura secondo cui 'libertà' e 'tirannide' sono ormai espressioni vuote, utilizzate unicamente secondo convenienza da chi intende rovesciare il re e la monarchia.

<sup>376</sup> S. HOLMES, *Political Psychology in Hobbes's Behemoth*, cit., pp. 129-30.

<sup>377</sup> *Behemoth*, I, p. 34.

<sup>378</sup> *Behemoth*, I, p. 33.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

ste fazioni è quello di intaccare ed erodere gradualmente la sovranità. Esse non soltanto vogliono rendere il re inviso al popolo, ma mirano a deporlo o a lasciargli solamente il titolo, ormai svuotato di qualsiasi significato e di qualsiasi consistenza<sup>380</sup>. Più avanti nel dialogo Hobbes spiega che i ministri presbiteriani puntano probabilmente a trasformare il governo monarchico in senso oligarchico. Quindi, il «disegno» dei ministri presbiteriani non è vago, ma risponde a degli interessi precisi e determinati:

Desideravano l'intera ed assoluta sovranità, e volevano trasformare il governo monarchico in un'oligarchia, cioè attribuire, in un primo momento, la sovranità assoluta al parlamento, composto da alcuni Lord e da circa quattrocento membri della Camera dei Comuni, e, subito dopo, eliminare la Camera dei Lord<sup>381</sup>.

I presbiteriani vogliono plasmare il governo civile sul modello di Chiesa che hanno in mente e che desiderano costruire<sup>382</sup>. Per raggiungere i loro scopi i presbiteriani istigano il popolo contro il re, eccitandolo continuamente alla ribellione con i loro sermoni. Essi, inoltre, intendono modificare il governo nella speranza che, una volta sconfitto il re, possano dominare incontrastati nella Camera dei Comuni<sup>383</sup>.

Per terminare l'*excursus* sui fattori di corruzione del popolo bisogna spendere qualche parola anche sugli altri seduttori già menzionati. Un ruolo abbastanza importante è svolto dalla città di Londra e da altri poli commerciali minori che, durante gli scontri civili, riforniscono di materiali e di denaro la fazione parlamentare, mettendo così in difficoltà il re, che fatica, invece, a recuperare le risorse necessarie per condurre una guerra. La città di

---

<sup>380</sup> *Behemoth*, II, p. 103. Questa tesi è in linea con l'interpretazione delle guerre civili inglesi come «struggle for sovereign power» suggerita anche da A. ORR, *Sovereignty, Supremacy and the Origins of the English Civil War*, «History», LXXXVII, 2002, 288, p. 490.

<sup>381</sup> *Behemoth*, II, p. 88.

<sup>382</sup> Lo stesso principio viene ribadito anche più avanti nel testo. Cfr. *Behemoth*, IV, p. 185.

<sup>383</sup> Cfr. J. SOMMERVILLE, *Behemoth, Church-State Relations and Political Obligation*, cit., p. 99.

Londra rappresenta un gruppo economico forte e un nemico difficile da battere, perché in grado di organizzare e mantenere un esercito grazie alle notevoli risorse su cui può contare<sup>384</sup>. Tuttavia, cosa realmente motiva Londra a sostenere la fazione parlamentare? Hobbes suggerisce una risposta basata sulla volontà inglese di imitare i Paesi Bassi nella speranza di raggiungere un benessere simile:

La città di Londra ed altri grandi centri commerciali, ammirando la prosperità raggiunta dai Paesi Bassi dopo che si erano ribellati al loro monarca, il re di Spagna, erano inclini a pensare che in Inghilterra analogo cambiamento di governo avrebbe portato loro analoga prosperità<sup>385</sup>.

Infine, l'ultimo gruppo di 'corruttori' ricordato da Hobbes è costituito da mercenari di ogni genere, da tutti coloro cioè che, mossi esclusivamente da interessi economici, si schierano dalla parte che sembra loro più conveniente<sup>386</sup>.

### **§ 3.2. Ignoranza di molti, ambizione di pochi. Le cause della ribellione**

Tra i fattori di corruzione del popolo Hobbes menziona anche l'ignoranza degli uomini comuni<sup>387</sup>. Per il filosofo di Malmesbury, l'ignoranza è sinonimo di conoscenza falsa e di opinione scorretta. Nelle opinioni diffuse tra il popolo è facile scorgere una serie di false credenze, alcune delle quali ri-

---

<sup>384</sup> M. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise*, cit., pp. 88-89.

<sup>385</sup> *Behemoth*, I, p. 8.

<sup>386</sup> *Ibidem*.

<sup>387</sup> Riprendendo le distinzioni proposte da Blau sulle varie forme di corruzione, si può sostenere che il popolo è corrotto da un punto di vista 'cognitivo'. In altre parole, la corruzione del popolo è legata a una capacità di giudizio compromessa. Cfr. A. BLAU, *Hobbes on Corruption*, «History of Political Thought», XXX, 2009, 4, pp. 601-6. Sul tema del popolo corrotto in Hobbes si veda anche A. LUPOLI, *La nozione di «popolo corrotto» in Machiavelli e Hobbes*, in *Dopo Machiavelli / Après Machiavel*, Atti del convegno (Napoli, 30 novembre – 2 dicembre 2006), a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Liguori, Napoli 2008, pp. 153-85.

conducibili con tutta probabilità agli artifici dei seduttori di cui abbiamo sinora trattato. Proprio dalla fiducia accordatagli dal popolo ‘credulone’ i seduttori traggono la base di consenso che dà forza alle loro azioni politiche. Il popolo, anche se non per forza sciocco, è comunque principalmente passivo<sup>388</sup> e si lascia trascinare dai capi più persuasivi e più versati nell’arte oratoria<sup>389</sup>. In un passo del *De Homine*, Hobbes accusa gli esperti di diritto di fuorviare il popolo ignorante spingendolo contro i governanti:

Questo suol essere l’inizio della maggior parte delle guerre civili, quando i reggitori dello Stato vengono accusati di ingiustizia da coloro che sono stimati espertissimi nel diritto, per cui l’inespertissimo popolo, sotto la guida di chi trova gradite le novità e la guerra civile per ambizione, o le trova utili a causa della consunzione del patrimonio familiare, prende le armi contro i reggitori dello Stato, vale a dire, contro lo stesso Stato<sup>390</sup>.

Gli esperti di diritto, considerati in questo passo alla stregua di corruttori del popolo, hanno gioco facile perché fanno leva su un popolo inesperto e disposto a dare ascolto ai giudizi di chi si mostra, all’apparenza, più preparato e competente<sup>391</sup>.

Nel *Behemoth* Hobbes non condanna tanto l’ignoranza in generale, quanto piuttosto l’ignoranza politica, vale a dire l’ignoranza dei cittadini in materia di diritti e doveri. Nelle turbolente vicende politiche inglesi, questo genere di ignoranza è sfruttato dai parlamentari che mirano ad allontanare progressivamente il popolo dal re. Hobbes, inoltre, è convinto del fatto che sia più facile ingannare la moltitudine piuttosto che gli uomini presi singolarmente. Questo avviene solitamente per il fatto che gli uomini nella multi-

---

<sup>388</sup> I. CREPPEL, *The Democratic Element in Hobbes’s Behemoth*, cit., p. 252.

<sup>389</sup> L’eloquenza assume qui un ruolo chiave. Cfr. *Leviatano*, I, cap. XI, p. 169.

<sup>390</sup> T. HOBBS, *De Homine*, cap. XIII, §6, p. 139.

<sup>391</sup> A ricoprire un ruolo analogo ai seduttori a cui fa riferimento Hobbes nel *Behemoth* sono coloro a cui fa riferimento Jean Bodin nella dedica della *République*, coloro che «eccitano i sudditi alla ribellione contro i loro principi naturali, aprendo la porta a quella anarchia ch’è peggiore di qualsiasi tirannide del mondo». Cfr. J. BODIN, *Six livres de la République*, ed. it.: *I sei libri sullo stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1997, p. 139.

tudine vengono trascinati dall'impeto delle passioni. In questo contesto i predicatori hanno gioco facile perché il popolo è preda di inganni e raggiri: «il popolo ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico, in quanto nessuno ha in mente mai altro che il suo interesse privato, e, nelle altre cose, segue i capi con cui è a diretto contatto, cioè i predicatori»<sup>392</sup>. A parere di Hobbes, insegnare agli uomini i loro doveri di cittadini e gli obblighi nei confronti del sovrano è un presupposto fondamentale per la stabilità dello stato. Per non mettere costantemente in pericolo la *suprema potestas* con richieste oltraggiose e con pretese eccessive è necessario che tutti conoscano i diritti essenziali della sovranità, che, però, ribadisce Hobbes in tono polemico, nessuno conosce<sup>393</sup>. L'istruzione del popolo è un compito non facile; spesso ad incaricarsi dell'insegnamento sono proprio i predicatori e gli ecclesiastici, i quali raramente riescono a rimanere neutrali, perché sono perlopiù guidati dalle loro personali convinzioni o dagli interessi delle fazioni in cui militano. La disastrosa conclusione è inevitabile: «È impossibile che la moltitudine apprenda mai il suo dovere, salvo che dal pulpito, nei giorni di festa; ma è proprio dal pulpito, e in tali giorni, che essa imparerà a disobbedire»<sup>394</sup>. Prestando ascolto ai discorsi dei predicatori, il popolo è riuscito ad imparare quasi unicamente la disobbedienza. La questione della disobbedienza non è di secondaria importanza nella teoria politica hobbesiana, soprattutto se si considera che proprio l'obbedienza del popolo nei confronti del sovrano rappresenta il presupposto dell'esistenza stessa dello stato. La rilevanza di questo tema risulta evidente anche nel momento in cui Hobbes descrive nel dialogo le virtù del suddito e del sovrano:

---

<sup>392</sup> *Behemoth*, I, p. 46.

<sup>393</sup> *Behemoth*, III, p. 146.

<sup>394</sup> *Behemoth*, I, p. 47. Sulla predicazione dal pulpito come mezzo efficace per influenzare le masse si veda anche M. TRONTI (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 116.



La virtù di un suddito è interamente compresa nell'obbedienza alle leggi dello Stato. Obbedire alle leggi, questa è giustizia ed equità, che è la legge di natura, e quindi, la legge civile in tutte le nazioni del mondo; e niente è ingiustizia ed iniquità, se non in quanto va contro la legge. Così, è prudenza per un suddito obbedire alle leggi, poiché senza tale obbedienza lo stato (che significa sicurezza e protezione per ogni suddito) non può sussistere. Le virtù dei sovrani sono quelle che tendono al mantenimento dell'ordine all'interno, e alla resistenza contro i nemici stranieri. La fortezza è una virtù dei re<sup>395</sup>.

Caratteristica determinante di un buon suddito è l'obbedienza alle leggi e cioè l'obbedienza al potere sovrano. Questo comportamento è ciò che consente di garantire stabilità e durata allo stato. Compito del sovrano, invece, è mantenere l'ordine pubblico e garantire protezione e sicurezza ai suoi sudditi. Il sovrano può svolgere nel modo migliore i suoi compiti quando ciascun individuo garantisce l'obbedienza alla legge. Quindi, un suddito virtuoso è un suddito obbediente. Tuttavia, non è facile comportarsi da buoni sudditi se si è costantemente condizionati da opinioni sediziose volutamente diffuse dai nemici della monarchia. È ciò che Hobbes spiega in un passo significativo del *Behemoth*:

Chi può essere un buon suddito della monarchia, se trae i suoi principi dai nemici di questa forma di governo, come Cicerone, Seneca, Catone ed altri politici di Roma, e Aristotele di Atene, che raramente parlano dei re, se non come di lupi o altre bestie rapaci?<sup>396</sup>.

Hobbes, ancora in polemica con gli antichi, fa qui riferimento ad un certo tipo di retorica contro il re e la monarchia. Si tratta di una retorica tanto pericolosa quanto diffusa che mette in crisi l'immagine del sovrano.

Verso la conclusione del dialogo primo viene affrontata l'intricata e nient'affatto perspicua questione dell'obbedienza attiva e passiva, così come viene presentata al pubblico dagli ecclesiastici e dai predicatori. Per esami-

---

<sup>395</sup> *Behemoth*, I, pp. 52-53.

<sup>396</sup> *Behemoth*, IV, p. 184.

nare questa complessa questione che riguarda sia la sfera religiosa sia quella civile, i due interlocutori ragionano su un celebre testo della tradizione protestante, *The whole duty of man*, a cui gli ecclesiastici si attengono e fanno costantemente riferimento. In questo testo viene proposta una precisa dottrina riguardante il dovere dell'uomo nei confronti del re. Si sostiene cioè che l'uomo è tenuto all'obbedienza attiva «a tutti gli ordini legittimi»<sup>397</sup>, ossia agli ordini che non sono in contrasto con i comandi divini. Quando, invece, il sovrano ordina di fare qualcosa che è contrario a quanto comandato da Dio, dobbiamo preferire l'obbedienza a Dio piuttosto che all'uomo. Tuttavia, non siamo del tutto svincolati dall'obbedienza al sovrano civile, a cui dobbiamo garantire un'obbedienza passiva e cioè: «dobbiamo pazientemente sopportare ciò che il re ci infligge per il nostro rifiuto, e non sollevarci contro di lui per proteggere noi stessi»<sup>398</sup>. Sul concetto di «obbedienza passiva» Hobbes mostra le sue riserve, poiché c'è una differenza tra patire e obbedire:

Chi vuole che il suo patire venga inteso come obbedienza, non solo non deve resistere, ma non deve neanche fuggire, né nascondersi per evitare la punizione. Ma chi, tra quelli che discorrono di obbedienza passiva, si presenterebbe volontariamente agli ufficiali di giustizia, quando la sua vita fosse in estremo pericolo?<sup>399</sup>

In questo passo è sottintesa la questione del diritto all'autodifesa che appartiene naturalmente a ciascun individuo e che si è già esaminata nel paragrafo dedicato al diritto di resistenza. Ad ogni modo, la dottrina dell'obbedienza attiva e passiva contenuta nel *The whole duty of man* porta con sé alcune conseguenze problematiche, perché sembra aprire la strada alla ribellione. Nel momento in cui gli uomini agiscono contro il sovrano civile negandogli obbedienza, potranno sostenere di aver agito nel rispetto dei comandi divini,

---

<sup>397</sup> *Behemoth*, I, p. 58.

<sup>398</sup> *Ibidem*.

<sup>399</sup> *Behemoth*, I, p. 60.

anteponendo così all'obbedienza nei confronti del sovrano l'obbedienza nei confronti di Dio. Ci troviamo di fronte ad una formulazione lievemente distinta del problema della doppia obbedienza, a Dio e all'uomo, che Hobbes ha già affrontato in altri luoghi dei suoi scritti politici<sup>400</sup>. Se questa dottrina dell'obbedienza è ammessa ed è lecito negare obbedienza al re, allora risulta difficile, se non praticamente impossibile, costruire uno stato duraturo:

Se, dunque, è lecito ai sudditi resistere al re, quando egli ordini qualcosa contro la Scrittura (cioè il comandamento divino), e farsi giudici del significato di questa, allora è impossibile che la vita d'un re o la pace d'un qualsiasi regno cristiano siano sicure per molto tempo<sup>401</sup>.

Accettando la dottrina dell'obbedienza così come viene presentata dagli ecclesiastici, che riprendono in larga misura la posizione espressa dal *The whole duty of man*, si rischia di cadere irrimediabilmente nella ribellione. È evidente che, a differenza di quanto si notava nel paragrafo sulla resistenza collettiva, nelle riflessioni contenute nel *Behemoth* il termine 'ribellione' ha una connotazione negativa. Negando l'obbedienza, il suddito si colloca nella condizione di ergersi contro il sovrano e di resistere ai suoi ordini. Non è un caso, infatti, che Hobbes insista sul fatto che dai pulpiti venga pubblicamente insegnata la ribellione<sup>402</sup>. L'autore è consapevole che il potere di influenzare il popolo di cui dispongono gli ecclesiastici è enorme e in questo senso la predicazione è un'arma molto potente, che sfugge al controllo dell'autorità statale. Il problema delle prediche dai pulpiti è legato anche all'impossibilità di prevedere e controllare il contenuto delle prediche. Il potere civile non ha alcun controllo su ciò che verrà detto dagli ecclesiastici:

Confesso anche d'aver pensato che tante prediche siano un danno, tenuto conto del male che può derivare dalla libertà accordata ad alcune persone,

---

<sup>400</sup> Si veda, ad esempio, *Leviatano*, III, cap. XLIII, p. 947 e sgg.

<sup>401</sup> *Behemoth*, I, p. 59.

<sup>402</sup> *Behemoth*, III, p. 167.

tutte le domeniche, o anche più spesso, di arringare tutto il popolo d'una nazione nello stesso tempo, senza che il potere civile sappia quel che diranno<sup>403</sup>.

Togliendo ai predicatori questa smodata licenza si leva una buona parte di ragioni per le quali frequentemente scoppiano le guerre civili di religione. Il controllo sulle opinioni religiose e, più in generale, sulle opinioni sediziose elimina alla radice una causa della dissoluzione dello stato o, almeno, riduce drasticamente la probabilità di diffusione del dissenso in materia religiosa. In diversi luoghi Hobbes associa la predicazione dai pulpiti all'insegnamento nelle università. Nel *Behemoth* la critica è tagliente: «Le università sono state per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i Troiani»<sup>404</sup>. Il ruolo dannoso delle università dipende da più fattori. In primo luogo, le università sono ancelle del clero<sup>405</sup> e costituiscono «uno strumento eccellente per dividere il regno in fazioni»<sup>406</sup>. Le università, inoltre, sono luoghi di formazione per i predicatori di ogni setta religiosa<sup>407</sup>, come emerge chiaramente dal dialogo: «Sempre dalle università vennero fuori tutti i predicatori e si riversarono sulla capitale e sul paese per indurre il popolo col terrore ad un'obbedienza assoluta nei confronti dei canoni e degli ordini del papa»<sup>408</sup>. Oltre a ciò, le università sono luoghi di dibattiti e controversie. Ad esempio, le dispute per l'interpretazione dei passi scritturali nelle università sono incoraggiate e non frenate. Si apre qui l'intricata questione della libertà di interpretazione, un tema di primaria importanza per Hobbes

---

<sup>403</sup> *Behemoth*, II, p. 75. A questo tema è connesso un altro punto problematico, che è quello della licenza di leggere e interpretare la Scrittura, licenza da cui si sono originate le diverse sette che hanno perturbato la pace dello stato. Cfr. *Behemoth*, I, p. 27.

<sup>404</sup> *Behemoth*, I, pp. 47-48.

<sup>405</sup> *Behemoth*, III, p. 171. Sulla rapporto tra clero e Università ha ragionato H.D. METZGER, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*, Frommann-Holzboog, Stoccarda 1991, pp. 183-87.

<sup>406</sup> *Ibidem*. La stessa critica si ritrova in altri luoghi del testo. Cfr. *Behemoth*, I, p. 59.

<sup>407</sup> *Behemoth*, III, p. 170, in cui Hobbes fa riferimento a persone 'traviate' dalle università.

<sup>408</sup> *Behemoth*, I, p. 49.

perché connesso al problema dell'obbedienza e del giudizio privato<sup>409</sup>. Se la Sacra Scrittura viene tradotta ed è quindi accessibile a tutti, ogni lettore può accostarsi individualmente alla lettura del testo e interpretare come preferisce<sup>410</sup>. Questa possibilità non è affatto neutra, poiché il semplice fatto che ognuno possa giudicare secondo la propria opinione provoca naturalmente il dissenso fra gli uomini che hanno opinioni contrastanti. Se nello stato di natura ognuno ha diritto a tutte le cose e quindi anche il diritto di giudicare individualmente, nella società civile l'interpretazione privata non può essere ammessa. È proprio facendo appello alla libertà di interpretazione dei passi scritturali che l'uomo trova la pretestuosa giustificazione di allontanarsi dall'obbedienza al sovrano civile. L'idea che ciascun individuo sia autorizzato a farsi giudice della parola divina è un errore non privo di conseguenze. Ad esempio, se una dottrina viene riconosciuta dall'autorità civile, allora i sudditi si devono necessariamente conformare ad essa, devono prestarle obbedienza e non sono autorizzati a parlare contro di essa. È quanto emerge chiaramente da un passo del *Behemoth*:

Ma nel caso in cui una di queste dottrine non necessarie fosse riconosciuta dalle leggi del re o di un'altra suprema autorità, io affermo che sarebbe dovere di ogni suddito non parlare contro di essa; è infatti dovere di tutti obbedire a colui o a coloro che hanno il potere sovrano; ed è saggezza, per tutti quelli che detengono tale potere, punire coloro che rendano pubbliche o insegnino le loro interpretazioni private, se queste sono contro la legge, e se è probabile che rendano gli uomini inclini alla sedizione o a contestare la legge<sup>411</sup>.

In questo brano Hobbes sottolinea il divieto di interpretazione privata, che è una modalità specifica del più globale divieto di giudicare individualmente

---

<sup>409</sup> Cfr. P. MOLONEY, *Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes*, «History of Political Thought», XVIII, 1997, 2, pp. 264-66. Sullo stesso tema si veda anche T. POOLE, *Hobbes on Law and Prerogative*, in *Hobbes and the Law*, a cura di D. Dyzenhaus e T. Poole, CUP, Cambridge 2012, pp. 71-73.

<sup>410</sup> Cfr. *Behemoth*, I, p. 62.

<sup>411</sup> *Behemoth*, I, p. 65.

ciò che è bene o male. Non è un caso che l'idea per cui la conoscenza del bene e del male e, di conseguenza, il giudizio sulle azioni buone o cattive siano riservate ai singoli individui è annoverata da Hobbes tra le dottrine sediziose. Simili opinioni sono vere nello stato di natura, quando ancora non esistono le nozioni di giusto e ingiusto, poiché non esiste un potere coercitivo a garanzia della giustizia. Nello stato, invece, sono le leggi civili a costituire delle «regole o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire suo e cosa altrui, cosa giusto e cosa ingiusto, cosa onesto e cosa disonesto, cosa bene e cosa male, e, insomma, cosa si debba fare, e cosa evitare, nella vita comune»<sup>412</sup>. Le leggi civili vengono stabilite da chi detiene il potere supremo al fine di prevenire le controversie derivanti dalla difformità e dalla divergenza di opinioni, inevitabili se ciascuno giudica e valuta secondo la propria personale considerazione. I dissensi si originano proprio dalla falsa pretesa di ciascun individuo di essere autorizzato a giudicare bene/male, giusto/ingiusto, vero/falso. Già il fatto che gli uomini credano di avere un diritto illimitato al giudizio privato è indice di disordine all'interno dello stato<sup>413</sup>. Di fronte al giudizio individuale si prospettano due soluzioni: o si permette il libero esercizio del giudizio privato oppure si fa appello ad un arbitro che metta fine alla controversia. Nel primo caso, lasciando spazio alla divergenza di opinioni e al dissenso, si ricade in uno stato di guerra, tornando cioè alla condizione naturale in cui si trovano gli uomini. Nel secondo caso, che è la vera alternativa proposta da Hobbes, si prevede l'istituzione di un arbitro, rappresentato dal sovrano, che con la sua

---

<sup>412</sup> *De Cive*, cap. VI, §9, p. 133. Su questo punto cfr. G. HULL, *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, Continuum, Londra 2009, p. 135.

<sup>413</sup> Sull'importanza per Hobbes di mantenere l'ordine all'interno dello stato ha riflettuto C. TARLTON, *The Creation and Maintenance of Government: a Neglected Dimension of Hobbes's Leviathan*, «Political Studies», XXVI, 1978, 3, pp. 307-27. Affidarsi al giudizio insindacabile del sovrano implica rimuovere le cause del disordine; questo punto è suggerito da M. JENDRYSIK, *Explaining the English Revolution. Hobbes and His Contemporaries*, cit., p. 138.

insindacabile decisione è in grado di porre fine ai contrasti di opinione e, quindi, alla discordia<sup>414</sup>.

Le università, a parere di Hobbes, sembrano mettere in moto proprio questo processo, alimentando senza sosta dibattiti e controversie in modo tale che il dissenso – che anticipa il disordine – non potrà mai essere completamente superato. Ad essere sempre in bilico è la concordia dei cittadini e, di conseguenza, l'ordine e la stabilità dello stato. Le attività delle università sembrano scontrarsi con la necessità di ordine e pace all'interno dello stato; spesso le dispute sollevate in università sembrano puntare al fine di creare confusione<sup>415</sup>. La lettura e il commento di Aristotele e della sua filosofia «ciarlatanesca» non ha fatto altro che «invischiare gli uomini con le parole, ed alimentare le dispute»<sup>416</sup>. Alla luce di tutti i motivi che abbiamo esaminato si comprende meglio per quale ragione le università sono considerate il nucleo delle ribellioni<sup>417</sup>. Facendo riferimento all'astrusità dei dibattiti e poggiando sull'ostilità verso lo studio degli antichi, Hobbes attacca duramente le università:

È nelle università, infatti, che vengono sollevate per la prima volta le astruse questioni di teologia di cui abbiamo parlato, ed anche tutte le questioni di politica, concernenti i diritti del governo civile ed ecclesiastico; ed è là che dalle opere di Aristotele, Platone, Cicerone, Seneca e dalle storie della Grecia e di Roma, quelle persone vengono rifornite di argomenti a favore della libertà per le loro dispute contro il potere necessario dei loro sovrani. Per questo, io dispero che tra noi possa mai esservi una pace duratura, finché le nostre università non volgano e indirizzino i loro studi a mantenerla, ossia ad insegnare un'assoluta obbedienza alle leggi del re e ai suoi pubblici editti recanti il Gran Sigillo d'Inghilterra<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> Riflessioni interessanti in proposito sono contenute in G. VAUGHAN, *Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham 2002, pp. 34-35. Per la funzione di giudice appartenente al sovrano si vedano i passi del *Leviatano*, II, cap. XVIII, pp. 293-95.

<sup>415</sup> *Behemoth*, I, p. 48.

<sup>416</sup> *Behemoth*, I, p. 50.

<sup>417</sup> *Behemoth*, I, p. 68.

<sup>418</sup> *Behemoth*, I, pp. 65-66.

Sollevare dispute significa diffondere discordia ed è proprio nelle università che questo fuoco della discordia viene alimentato. Secondo Hobbes è breve il passo che dalla generale condizione di confusione e licenza conduce alla libertà di mettere in discussione il potere sovrano<sup>419</sup>. Per questo motivo le università devono essere riformate<sup>420</sup>. La riorganizzazione delle università, considerata particolarmente urgente, è un punto su cui Hobbes insiste in diversi luoghi. Il riordino delle università riguarda, anzitutto, gli insegnamenti in materia di politica e religione. Svariati sono gli insegnamenti di interesse politico da impartire: in primo luogo, occorre insegnare agli uomini che il loro dovere consiste principalmente nell'obbedire alle leggi stabilite dal sovrano. In secondo luogo, bisogna far intendere chiaramente che le leggi civili sono leggi di Dio e non entrano in contraddizione con queste ultime. Ancora più importante, la politica insegnata all'università deve essere adatta a spiegare agli uomini che «il popolo e la chiesa sono una sola cosa, ed hanno un solo capo, il re»<sup>421</sup>. In materia religiosa, invece, si deve mostrare che la religione cristiana consiste esclusivamente nel condurre una vita sobria nell'attesa della seconda venuta del Signore. In generale, gli argomenti religiosi insegnati nell'università devono necessariamente essere compatibili con il rispetto delle leggi civili. È l'obbedienza a dover essere insegnata nelle nuove università, poiché essa è la base autentica della dottrina civile<sup>422</sup>. Molto probabilmente, con questa riforma, gli uomini smetteranno di contestare il potere sovrano – una cattiva abitudine che non è mai stata adeguatamente combattuta<sup>423</sup>. L'ordine e la stabilità dello stato derivano anche da un

---

<sup>419</sup> *Leviatano*, cap. XXIX, p. 541. Su questo tema e sul fallimento della prudenza politica in Hobbes si veda G. BORRELLI, 'Ratio status' e 'Leviathan'. *Prudenza, saggezza e disciplina nella formazione della moderna categoria di sovranità*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990, pp. 154-55.

<sup>420</sup> P. SEAWARD, *Chief of the Ways of God*, cit., p. 86.

<sup>421</sup> *Behemoth*, I, p. 68.

<sup>422</sup> R. MACGILLIVRAY, *Thomas Hobbes's History of the Civil War*, cit., p. 193.

<sup>423</sup> Una migliore istruzione potrebbe sradicare questi mali; cfr. L. BOROT, *History in Hobbes's Thought*, cit., p. 320.



controllo dell'istruzione del popolo. Non è un caso che nel capitolo XXX del *Leviatano*, dedicato ai doveri del potere sovrano, Hobbes insista ripetutamente sul compito di istruire il popolo<sup>424</sup>.

Tutti i fattori di corruzione che si sono analizzati in queste pagine vanno considerati unitamente alla minaccia costituita dall'ambizione politica, vizio comune a molte categorie di seduttori<sup>425</sup>. L'ambizione è una passione potenzialmente pericolosa descritta da Hobbes come «un perpetuo ed incessante desiderio di potere dopo potere, che cessa soltanto con la morte»<sup>426</sup>. Tutti gli uomini sono naturalmente ambiziosi<sup>427</sup>, ma l'ambizione intesa come brama di potere e desiderio di governare è tipica degli uomini di potere<sup>428</sup>. L'ambizione connota soprattutto i capi del popolo e i leader dei ribelli. Dal punto di vista della stabilità dello stato, diventa essenziale reprimere gli ambiziosi se si vuole evitare che fomentino le ribellioni contro l'autorità. Come ha spiegato Hobbes già nel *De Cive*, gli uomini ambiziosi sono pericolosi perché mirano a prendere il potere sovrano per sé o per altri<sup>429</sup>. L'ambizione è unita alle abilità di seduzione dei capi, spesso dotati di una straordinaria eloquenza. Gli uomini del popolo che vengono sedotti sono poi mobilitati contro il governo e sono indotti a supportare i progetti dei

---

<sup>424</sup> Cfr. F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 211-22; cfr. M. DIETZ, *Hobbes's Subject as Citizen*, cit., pp. 95-96. Si veda anche J. SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, cit., pp. 100-4. Sulle virtù e strategie dei sovrani nel contesto politico inglese cfr. A. YOKSAS, *Strategy as Enough: Statesmanship as the Peacemaker in Hobbes's Behemoth*, «History of Political Thought», XXXIV, 2013, 2, pp. 247-51.

<sup>425</sup> Sull'aspetto dell'ambizione cfr. soprattutto D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Sensibility: the Menace of Political Ambition*, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, a cura di M. Dietz, cit., p. 75.

<sup>426</sup> *Leviatano*, I, cap. XI, p. 161.

<sup>427</sup> Secondo G. SLOMP, *On Ambition, Greed and Fear*, in *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, cit., pp. 129-47 l'ambizione non è una passione specifica di un gruppo, bensì è estesa a varie classi sociali (clero, parlamentari, esercito, nobiltà).

<sup>428</sup> *Leviatano*, I, cap. XI, p. 161-63: «Ne deriva che i re, che detengono il potere più grande, indirizzano i loro sforzi al tentativo di assicurarselo, in patria con le leggi e all'estero con le guerre e, fatto questo, segue un nuovo desiderio, in alcuni di fama di nuove conquiste, in altri di riposo e di piacere sensuale e in altri ancora di suscitare ammirazione e adulazione per la propria eccellenza in qualche arte o in qualche altra abilità mentale».

<sup>429</sup> Questo aspetto è messo in luce anche da G. VAUGHAN, *Behemoth teaches Leviathan*, cit., p. 17.

capi ambiziosi, guidati principalmente dalla brama di potere<sup>430</sup>. Tra le cause della dissoluzione dello stato presentate nel *Leviatano* Hobbes cita anche il caso degli uomini ambiziosi o di quelli che godono di una certa popolarità:

Anche la popolarità di un suddito potente [...] è una malattia pericolosa, perché le lusinghe e la fama di un uomo ambizioso distolgono il popolo (che dovrebbe ricevere il proprio movimento dall'autorità del sovrano) dall'obbedienza alle leggi e lo inducono a seguire qualcuno di cui non conosce le virtù e i progetti<sup>431</sup>.

In che modo gli ambiziosi riescono a convincere il popolo? Diverse sono le motivazioni: in primo luogo, gli uomini ambiziosi possono fare leva sull'ignoranza del popolo e, in secondo, sono particolarmente abili nel confondere e disorientare il popolo giocando sull'ambiguità di significato delle parole. Estremamente rilevante è l'argomento della confusione creata da un uso ambiguo del linguaggio. Il linguaggio può essere impiegato per indottrinare il popolo, per manipolarlo<sup>432</sup> e anche per aumentare il malcontento generale. Un esempio significativo è rappresentato da Catilina, descritto già da Sallustio nel *De Catilinae Coniuratione* come uomo, al contempo, molto eloquente e poco saggio. L'eloquenza che possiede Catilina nasce da un uso metaforico delle parole<sup>433</sup> ed è interamente volta a sommuovere le passioni dell'animo<sup>434</sup>. Il linguaggio può essere veicolo di falsità, che vengono gene-

---

<sup>430</sup> Per l'equivalenza *sedurre* = mobilitare si veda D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Sensibility*, cit., p. 80.

<sup>431</sup> *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 541. In questo passo viene citato il celebre esempio di Giulio Cesare, che «dopo essersi conquistato l'affetto del suo esercito, divenne padrone di entrambi, del Senato e del popolo». Sulla condanna degli uomini ambiziosi che, acquistando popolarità, possono condurre il popolo alla sedizione ha riflettuto S. FIELD, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», LII, 2014, 1, p. 67; p. 81.

<sup>432</sup> G. SLOMP, *On Ambition, Greed and Fear*, cit., p. 136.

<sup>433</sup> L'uso metaforico delle parole è annoverato tra gli abusi del linguaggio. Cfr. *Leviatano*, I, cap. IV, p. 53.

<sup>434</sup> Hobbes distingue l'eloquenza di Catilina dall'eloquenza intesa come esposizione chiara e lineare dei concetti, che si genera dalla contemplazione delle cose stesse e che è sempre associata alla saggezza. Questo secondo tipo di eloquenza mira ad utilizzare le parole nel loro significato e ha come fine la verità, mentre l'eloquenza esemplificata da Catilina adatta

rate e trasmesse, mentre ciò che, al contrario, è necessario è l'uso di parole perspicue e trasparenti<sup>435</sup>. Usare le parole a proprio vantaggio può essere considerato un segno di potere e serve per disorientare il pubblico; spesso, tuttavia, non è facile riconoscere un linguaggio ambiguo, soprattutto per un pubblico inesperto o ignorante. Il *Behemoth* è pieno di invettive contro le forze politiche che intendono frammentare lo stato e, in particolar modo, contro ministri e uomini ambiziosi. Hobbes critica con veemenza i demagoghi, poiché essi danneggiano lo stato manipolando il popolo, dato che il popolo è malleabile e può essere agilmente sedotto<sup>436</sup>.

Dunque, la corruzione del popolo è anche un problema di indottrinamento. Il popolo concede fiducia soprattutto quando non riesce a distinguere tra verità ed errore, perché ignora il significato delle parole. Spesso il popolo è portato a dare credito ai discorsi di persone cui ha precedentemente accordato la fiducia, anche qualora queste dicano cose del tutto insensate. Come spiega Hobbes in un passo del *Leviatano*:

Ignorare il significato delle parole, che è mancanza di comprensione, dispone gli uomini a prendere in fiducia non soltanto la verità che non conoscono, ma anche gli errori e per di più il non senso di quelli di cui si fidano, perché senza una perfetta comprensione delle parole non si può scoprire né l'errore né il non senso<sup>437</sup>.

Talvolta il popolo abbraccia alcune opinioni non tanto per il loro contenuto, quanto piuttosto per l'autorità di chi se ne fa portavoce<sup>438</sup>. In questo senso fare leva sulla fiducia è assolutamente decisivo. Tuttavia, quando gli uomini

---

e calibra le parole a seconda delle passioni che vuole suscitare nell'uditorio e ha come scopo la vittoria. Per queste considerazioni cfr. *De Cive*, cap. XII, §12, pp. 190-91.

<sup>435</sup> Cfr. P. MOLONEY, *Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes*, cit., pp. 259-60. Sullo stesso tema cfr. anche D. COLI, *Hobbes's Revolution*, in *Politics and the Passions, 1500-1850*, a cura di V. Kahn, N. Saccamano e D. Coli, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, p. 85.

<sup>436</sup> M. DIETZ, *Hobbes's Subject as Citizen*, cit., p. 93.

<sup>437</sup> *Leviatano*, I, cap. XI, p. 169.

<sup>438</sup> Cfr. R. KRAYNAK, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Cornell University Press, Ithaca 1990, p. 73.

accordano fiducia, rischiano di cadere nella credulità, perché, offuscati nelle loro capacità di discernimento, sono indotti a credere non solo alla verità, ma anche agli errori.

### § 3.3. *La critica del governo misto*

Connessa al tema dell'ignoranza del popolo in materia di diritti e doveri è la critica del governo misto, su cui Hobbes insiste soprattutto nel dialogo III del *Behemoth*. Negli anni antecedenti la prima rivoluzione, l'interpretazione del regno inglese come un governo misto aveva trovato terreno particolarmente fertile. A parere di Hobbes, il *mixed government*, spesso indicato polemicamente con *mixarchy*, è soltanto un modo diverso per indicare la mancanza di ordine, l'anarchia<sup>439</sup>. Già negli *Elementi di legge* Hobbes individua come una delle cause di ribellione la supposizione dell'esistenza di un governo misto<sup>440</sup>. Il *mixed government* può prendere diverse forme; negli *Elementi* Hobbes espone un modello sostenuto da alcuni membri del Parlamento:

Ad esempio, essi suppongono il potere di fare le leggi attribuito ad una qualche assemblea democratica, il potere di giudicare a qualche altra assemblea, e il curare che vengano eseguite le leggi ad una terza, o a un qualche uomo; e questa politica la chiamano monarchia mista, o aristocrazia mista, o democrazia mista, a seconda che una delle tre specie predomini in modo più visibile<sup>441</sup>.

---

<sup>439</sup> *Behemoth*, III, p. 136. Sui fraintendimenti legati al *mixed government* considerato una contraddizione in termini, cfr. anche J. SANDERSON, *But the People's Creatures. The Philosophical Basis of the English Civil War*, cit., pp. 97-98.

<sup>440</sup> Questo elemento è sottolineato anche da M. DZELZAINIS, *Ideas in Conflict: Political and Religious Thought during the English Revolution*, in *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, a cura di N.H. Keeble, CUP, Cambridge, 2001, p. 37.

<sup>441</sup> T. HOBBS, *Elementi di legge*, II, cap. I, §15, p. 173. La stessa questione è affrontata da Hobbes in *De Cive*, cap. VII, §4, pp. 146-47. Sulla questione dello stato misto si tengano presenti, come si è già segnalato, le riflessioni di J. BODIN, *Six livres de la République*, II, 1.

In questo passo viene proposto uno dei tanti modi possibili di dividere i poteri all'interno di uno stato. L'idea di realizzare un governo misto si origina e si alimenta da un atteggiamento critico nei confronti del potere assoluto. In questo senso, l'aggettivo 'misto' deve intendersi come contrario di 'assoluto'. Secondo Hobbes il governo misto non costituisce un'alternativa valida alla sovranità unica e indivisa, ma è piuttosto sinonimo di divisione<sup>442</sup>, soprattutto a causa del disaccordo che facilmente si viene a creare in fase di collaborazione e di deliberazione tra le istituzioni che detengono i diversi poteri. La tesi dell'unità e dell'indivisibilità del potere sovrano è impiegata da Hobbes per opporsi frontalmente alla teoria del governo misto<sup>443</sup>. È bene specificare che Hobbes distingue fra sovranità e amministrazione per cui, sebbene la prima non possa essere mista, la seconda può esserlo. Hobbes adduce l'esempio di Roma, dove, benché la forma di governo fosse una democrazia, si potevano avere un consiglio aristocratico, il Senato, e un monarca subordinato, come il dittatore o i generali in tempo di guerra<sup>444</sup>. In altre parole, è possibile istituire cariche o consigli predisposti all'adempimento di alcune funzioni, a patto che siano direttamente dipendenti dalla *suprema potestas*. Nel caso di Roma, a fronte dell'esistenza di una pluralità di istituzioni, è l'assemblea democratica a detenere il potere sovrano. Di conseguenza, la sovranità è concentrata nelle sue mani e non viene spezzettata in molteplici istituzioni. Diviene così fondamentale evitare

---

<sup>442</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 537: «Infatti, anche se pochi percepiscono che questo genere di governo non è un governo, ma una divisione dello stato in tre fazioni e lo chiamano monarchia mista, tuttavia la verità è che non è uno Stato indipendente, ma tre fazioni indipendenti e non c'è una persona rappresentativa, ma ce ne sono tre».

<sup>443</sup> Questo è sottolineato anche da P. PETTIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 120.

<sup>444</sup> Così viene definita da Hobbes la situazione politica dei Romani: «Infatti, si supponga che il potere sovrano sia una democrazia, come fu talvolta in Roma: tuttavia al medesimo tempo si poteva avere un consiglio aristocratico, com'era il senato; e contemporaneamente si poteva avere un monarca subordinato, come era il dittatore, che aveva per un certo periodo l'esercizio dell'intera sovranità, e come sono tutti i generali in guerra» (*Elementi*, I, cap. I, §17, p. 174).

di confondere la divisione amministrativa, che è lecita e non costituisce un fattore di dissoluzione, con la divisione della sovranità, che è indice di frammentazione dello stato.

Nel *Behemoth* l'interlocutore A spiega che in Parlamento era opinione diffusa che il regno d'Inghilterra fosse una monarchia mista, «in cui la sovranità assoluta fosse divisa fra il re, la Camera dei Lord, e la Camera dei Comuni»<sup>445</sup>. Si tratta di un'opinione falsa, ma diffusa. Per prima cosa, a parere di Hobbes, l'espressione 'monarchia mista' non ha senso poiché nella forma di governo monarchica la sovranità è unicamente detenuta dal re; inoltre, anche ammesso che possa esistere una forma di monarchia mista, certamente non è questo il caso inglese, dove esiste, invece, una monarchia assoluta<sup>446</sup>. Hobbes ha già avuto modo nel *Leviatano* di soffermarsi sulla preoccupante diffusione di questa opinione, considerata una causa diretta della guerra civile:

Se prima non ci fosse stata l'opinione, accettata dalla maggioranza dell'Inghilterra, che questi poteri dovessero essere divisi fra il re, i Lords e la Camera dei Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non sarebbe caduto in questa guerra civile<sup>447</sup>.

Questa falsa credenza è riconducibile a quegli uomini che «sognavano di un potere misto appartenente al re e alle due Camere»<sup>448</sup> e che «erano innamorati del governo misto che usavano elogiare sotto il nome di monarchia mista»<sup>449</sup>. Come si allude nel *Behemoth*, probabilmente questi uomini sono gli stessi che mirano solamente alla novità e al cambiamento, cioè alla sedizione<sup>450</sup>. Se si allarga lo sguardo includendo i documenti ufficiali emananti da re Carlo I e dal Parlamento d'Inghilterra, ci si accorge che le idee sul gover-

---

<sup>445</sup> *Behemoth*, I, p. 40.

<sup>446</sup> *Behemoth*, III, p. 134.

<sup>447</sup> *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 299.

<sup>448</sup> *Behemoth*, III, p. 146.

<sup>449</sup> *Behemoth*, III, p. 136.

<sup>450</sup> *Behemoth*, III, p. 132.

no misto sono introdotte direttamente nella *Risposta alle Diciannove Propositioni*, documento ufficiale pubblicato nel giugno 1642 e redatto da due collaboratori del sovrano, Culpepper e Falkland<sup>451</sup>. Se non è difficile comprendere i motivi per i quali il re nella sua *Answer* abbia respinto le *Diciannove Propositioni* consegnategli dal Parlamento – accettarle significava divenire, di fatto, un monarca rappresentativo –, le argomentazioni a sostegno del rifiuto possono per certi versi meravigliare, poiché nel testo si fa riferimento alla teoria della costituzione mista<sup>452</sup>. Questo documento, ampiamente noto all'epoca, esprime la teoria costituzionale dominante durante la prima rivoluzione inglese<sup>453</sup>. Nella sua *Risposta* il re dichiara, innanzitutto, di non essere disposto ad accogliere le richieste parlamentari, perché questo significherebbe modificare l'ottima e giusta costituzione del regno d'Inghilterra<sup>454</sup>. In seguito, l'*Answer* introduce una visione del regno inglese come commistione di tre forme di governo: monarchia, aristocrazia e democrazia. Ciascuna di queste forme di governo presenta vantaggi e svantaggi: la monarchia attribuisce un carattere unitario al potere, ma rischia di degenerare in tirannide; l'aristocrazia permette ai più abili di occuparsi del bene comune, ma favorisce le divisioni; la democrazia garantisce la libertà dei cittadini, ma comporta il rischio di tumulti e violenze. Secondo il re, l'Inghilterra vanta una combinazione ideale di queste tre forme di governo che le consente di beneficiare dei vantaggi e di evitare gli inconvenienti,

<sup>451</sup> Il titolo originale di questo documento è: *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions*. Per un inquadramento di questo scritto si veda H.D. METZGER, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*, Fromann-Holzboog, Stoccarda 1991, pp. 64-74.

<sup>452</sup> Questo è espresso da L. D'AVACK, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Giuffrè, Milano 1979, p. 45.

<sup>453</sup> Si veda C. WESTON, *The Theory of Mixed Monarchy under Charles I and After*, «English Historical Review», LXXV, 1960, 296, p. 427. Sull'importanza capitale di questo documento si è espresso anche J. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980, vol. II, pp. 625-33. Per uno studio approfondito sulla questione si tenga presente M. MENDLE, *Dangerous Positions. Mixed Government, the Estates of the Realm, and the Making of the Answer to the XIX propositions*, University of Alabama Press, Alabama 1985.

<sup>454</sup> L'*Answer* di Carlo I è redatta all'insegna del principio «Nolumus Leges Angliae Mutari», celebre motto con cui i baroni di Merton nel 1236 risposero alle richieste di Enrico III. Su questo punto cfr. anche L. D'AVACK, *I nodi del potere*, cit., p. 48.

proprio attraverso un bilanciamento di poteri tra il re, la Camera dei Comuni e la Camera dei Lord<sup>455</sup>. Il re e le due Camere partecipano all'attività legislativa; ciascuno di essi detiene poi dei poteri specifici: il re si occupa del governo e ha, tra gli altri, il potere di decidere in materia di pace e guerra, e di scegliere consiglieri e giudici. La Camera dei Comuni si occupa di imporre le tasse e di punire i trasgressori della legge, che tutti, sovrano incluso, sono tenuti a rispettare. La Camera dei Lord detiene il potere giudiziario. Quindi, accettare le *Diciannove Proposizioni* per Carlo I era praticamente impossibile, poiché significava mettere in crisi l'equilibrio previsto dalla costituzione mista.

Dalla prospettiva di Hobbes, è facile intuire che l'*Answer*, per quanto rappresenti un tentativo da parte di Carlo I di dare un'impronta bilanciata al suo governo e all'intera costituzione inglese, non sia completamente immune da errori di valutazione da parte del sovrano e dei suoi collaboratori. Dichiarazioni di questo stampo, che prevedono una costituzione mista e una spartizione di poteri tra tre istituti, danno luogo ad un forte ridimensionamento del potere regale e contribuiscono a diffondere la credenza, per Hobbes infondata, che l'Inghilterra sia, a tutti gli effetti, un governo misto. In questo senso, la *Risposta* di Carlo I ha fatto più danni che benefici, soprattutto perché, a fronte della limitazione del potere sovrano che il testo sostiene, ogni pretesa da parte del sovrano di esercitare un governo assoluto può

---

<sup>455</sup> Si veda un passo dell'*Answer* che esplicita questa tesi. Cfr. *The Stuart Constitution 1603-1688*, a cura di J.P. Keynon, CUP, Cambridge 1986, p. 18: «There being three kinds of government among men, absolute monarchy, aristocracy and democracy, and all these having their particular conveniences and inconveniences, the experience and wisdom of your ancestors hath so moulded this out of a mixture of these as to give to this kingdom (as far as human prudence can provide) the conveniences of all three, without the inconveniences of any one»; trad. it.: «Dal momento che vi sono tre generi di governo tra gli uomini, la monarchia assoluta, l'aristocrazia e la democrazia, e dal momento che tutti hanno i loro particolari vantaggi e svantaggi, l'esperienza e la saggezza dei vostri antenati hanno così sviluppato questo genere di governo da una mescolanza di questi, in modo da dare a questo regno (per quanto possa provvedere la prudenza umana) i vantaggi di tutti e tre, senza gli inconvenienti di ognuno».



essere letta come un imperdonabile abuso regale<sup>456</sup>. La diffusione di queste idee rischia di mettere in pericolo la stabilità dello stato e di creare confusione sulla vera forma di governo inglese. Con l'intenzione di liberare il campo dai fraintendimenti, Hobbes spiega in apertura del *Behemoth*:

Il governo d'Inghilterra era monarchico, e il re allora regnante, Carlo, il primo che portasse quel nome, deteneva la sovranità per diritto derivantegli da una discendenza che continuava ininterrottamente da più di seicento anni; ed era re di Scozia in virtù d'una discendenza molto più antica, e re d'Irlanda dal regno del suo antenato Enrico II<sup>457</sup>.

Come si evince da questo passo, all'epoca di Carlo I il governo d'Inghilterra è monarchico e non è, dunque, un governo misto. Dal punto di vista hobbesiano, l'errore più grave commesso da Carlo I è quello di aver dato l'assenso alla teoria della divisione della sovranità, come si può desumere dalla sua *Risposta alle Diciannove Proposizioni*<sup>458</sup>. Si tratta quasi di un paradosso, perché, pur rifiutando le richieste dei parlamentari, il re, forse involontariamente, ha contribuito a ridurre il suo stesso potere, proprio attraverso la diffusione della teoria della *mixed constitution*. A parere di Hobbes la sovranità non è e non può essere frammentata, ma è detenuta interamente dalla *suprema potestas*, che non coincide per forza con un'unica persona, ma può essere costituita da un'assemblea di uomini. Nel caso della monarchia a detenere la sovranità intera è, logicamente, il monarca. Non è un caso che Hobbes consideri l'idea di poter dividere la sovranità un'opinione sediziosa<sup>459</sup>.

---

<sup>456</sup> Cfr. C. WESTON, *The Theory of Mixed Monarchy under Charles I and After*, cit., pp. 437-38. I rischi legati all'*Answer* di Carlo I sono menzionati anche da Z. FINK, *The Classical Republicanism. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Northwestern University, Evanston 1945, pp. 24-25.

<sup>457</sup> *Behemoth*, I, pp. 5-6.

<sup>458</sup> Su questo cfr. il giudizio di L. BOROT, *History in Hobbes's Thought*, cit., p. 324.

<sup>459</sup> Questa dottrina è presente in tutti gli scritti politici. Cfr. *Elementi*, II, cap. VIII, §7, p. 242; *De Cive*, cap. XII, §5, p. 186; *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 531.

Secondo Hobbes, tutti i poteri connessi con la sovranità devono essere mantenuti nella loro interezza dalla *suprema potestas*. Una delle cause interne di crisi dello stato riguarda la rinuncia da parte del sovrano ad almeno una delle sue prerogative<sup>460</sup>, che sono invece inalienabili e indivisibili. Il problema che ha in mente Hobbes è quello per cui «a volte un uomo, per ottenere un regno, si accontenta di un potere minore di quello che si richiede necessariamente per la pace e la difesa dello stato»<sup>461</sup>. Si tratta di un'idea che ha conseguenze disastrose, poiché, quando diventa necessario per mantenere la sicurezza pubblica recuperare l'esercizio di un diritto cui si era rinunciato, il tentativo di riappropriarsi del potere legittimo sarebbe mal visto dal popolo, pronto ad interpretare lo sforzo del sovrano come un tentativo di usurpazione. Questo motivo di crisi è associato alla falsa credenza del sovrano, per cui è necessario rinunciare a qualche diritto per farsi benvolere dal popolo. Ciò che Hobbes vuole mettere in luce in questo caso è un grave errore di valutazione da parte del sovrano, che, rinunciando ad una parte dei suoi diritti, perde il possesso dei mezzi necessari per procurare sicurezza ai cittadini e garantire la pace all'interno dello stato. È, questo, un sovrano che non riesce più a gestire lo stato, perché ha irrimediabilmente perso il controllo della situazione, mentre il suo compito consiste proprio nel mantenere quei diritti per intero<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 299: «Se però egli trasferisce la milizia, trattiene invano l'amministrazione della giustizia, per mancanza di esecuzione delle leggi; se cede il potere di raccogliere il denaro, la milizia diventa vana o se dà via il governo sulle dottrine, gli uomini si spaventeranno e si ribelleranno per la paura degli spiriti». Sullo stesso tema cfr. anche *Behemoth*, II, p. 86.

<sup>461</sup> *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 523. Da questo fatto si può originare uno stato difettoso; si veda O. Nicastro, *Introduzione a T. HOBBS, Behemoth*, cit., p. XXXIII.

<sup>462</sup> Per la lunga lista di diritti cui il sovrano non deve rinunciare si veda *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 545: «Infatti, chi abbandona i mezzi abbandona i fini e abbandona i mezzi chi, essendo sovrano, riconosce di essere soggetto alle leggi civili e rinuncia al potere della giudicatura suprema, al potere di fare la guerra o la pace con la propria autorità, a quello di giudicare che cosa è necessario per lo stato, a quello di prelevare denaro e soldati quando e per quanto la sua coscienza lo riterrà necessario, a quello di nominare ufficiali e ministri sia di pace che di guerra e a quello di incaricare degli insegnanti di esaminare quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo».

### § 3.4. Il complesso rapporto tra re e Parlamento

Il secondo dialogo del *Behemoth* è principalmente dedicato al rapporto tra il re e il Parlamento nel corso delle vicende della rivoluzione inglese, con una lente di ingrandimento sugli eventi che precedono lo scoppio della prima guerra civile inglese nel 1642. L'atteggiamento del Parlamento nei confronti del sovrano si può sintetizzare facilmente nel costante tentativo della parte parlamentare di screditare il re e di metterlo in cattiva luce dinanzi al popolo, al fine di ottenere uno scollamento tra il monarca e i suoi sudditi, con la conseguente perdita di fiducia dei governati nei confronti del governante<sup>463</sup>. Secondo Hobbes, le azioni compiute dal Parlamento nel periodo antecedente la guerra civile si comprendono soltanto se lette in questa chiave. Numerosi sono gli episodi di scontro tra re e Parlamento che si intensificano progressivamente; da questo punto di vista, appare quasi incredibile l'insolenza nei confronti del sovrano di cui i parlamentari hanno dato prova<sup>464</sup>.

In queste pagine intendo riassumere gli episodi salienti di questo complesso rapporto tra re e Parlamento. Uno degli eventi storici più significativi riguarda la *Militia Ordinance* (marzo 1642), una proposta di legge «che rivendicava alle due Camere dei Lord e dei Comuni il potere di reclutare e mobilitare soldati»<sup>465</sup>. Naturalmente, non si tratta di una richiesta innocua. Sottrarre al re il potere militare significa sottrargli il potere sovrano, perché chi può gestire la forza militare detiene, di fatto, l'intera sovranità. È questo un punto su cui Hobbes ha già insistito anche nel *Leviatano*:

È connesso alla sovranità il diritto di fare la guerra e la pace con le altre nazioni e gli altri stati, cioè di giudicare quando questo è per il bene pubblico e quanto grandi devono essere le forze da riunire, da armare e da pagare per quel fine e di prelevare denaro dai sudditi per coprirne le spese. [...] Il co-

---

<sup>463</sup> *Behemoth*, II, p. 71.

<sup>464</sup> Nel testo si fa riferimento all'impudenza che generalmente caratterizza le assemblee democratiche e, nel caso inglese, la condotta del Parlamento. Cfr. *Behemoth*, II, p. 80.

<sup>465</sup> *Behemoth*, II, p. 93.

mando della milizia, senza un'altra istituzione, rende sovrano colui che lo ha<sup>466</sup>.

Con la *Militia Ordinance* il parlamento solleva la necessità di porre le forze armate nelle mani di persone raccomandate dalle Camere e di loro fiducia. Questo riferimento è, agli occhi di Hobbes, molto importante perché quelli che lo chiedono sono «tanto stupidi [...] da non sapere che chi è padrone delle forze armate, è padrone del regno, e, di conseguenza, possiede la sovranità più assoluta»<sup>467</sup>. Sono uomini sciocchi oppure – ciò che suona forse più credibile – fingono di esserlo. Da parte sua, il sovrano prende atto della proposta parlamentare, ma decide di rimandare la decisione insistendo, invece, sulla necessità di inviare soccorsi per far fronte alla ribellione irlandese, che è un problema decisamente più urgente. Alla reazione elusiva del monarca fa seguito una contromossa da parte parlamentare, una rimostranza in cui si intendono denunciare «certi sinistri disegni d'una fazione malevola»<sup>468</sup>. Con questa mossa i parlamentari attaccano diverse persone vicine alla Corona, anche se non direttamente il re. Hobbes, tuttavia, legge in questo atto un modo raffinato e mediato di «accusare lo stesso re e diffamarlo di fronte ai suoi sudditi»<sup>469</sup>. In questo documento il Parlamento elenca le 'colpe' del re; tra le colpe più gravi di cui si è reso colpevole Carlo I primeggiano lo scioglimento dei parlamenti nei suoi primi anni di governo. In questo documento, il Parlamento ha collezionato una «montagna di mali»<sup>470</sup> compiuti dalla fazione regale, con l'intento di rendere noto al popolo il malgoverno del re. Tuttavia, secondo Hobbes, il malgoverno del regno britannico non può essere imputato interamente a Carlo I. Occorre, invece, tenere presenti altri fattori, tra cui la sfortuna del monarca e il mancato sostegno del

---

<sup>466</sup> *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 295.

<sup>467</sup> *Behemoth*, II, p. 113.

<sup>468</sup> *Behemoth*, II, p. 94.

<sup>469</sup> *Behemoth*, II, p. 95.

<sup>470</sup> *Behemoth*, II, p. 98.

Parlamento, che in più occasioni si è rifiutato di fornire denaro e risorse al sovrano.

Le richieste e le pretese dei parlamentari nei confronti del re non accennano ad arrestarsi. Le petizioni che si susseguono sono tutte accomunate dal fatto di essere formulate con un'insolenza tale da ricevere un rifiuto netto – del resto scontato – da parte del sovrano. Attraverso una domanda che B rivolge al suo interlocutore Hobbes esprime una certa preoccupazione a proposito del potere parlamentare: «Se [i parlamentari, *ndr*] tiranneggiavano così il re prima ancora d'aver nelle mani il potere sovrano, come avrebbero tiranneggiato gli altri sudditi una volta che il potere l'avessero ottenuto?»<sup>471</sup>. Infatti, a mano a mano che le richieste da parte parlamentare si fanno sempre più insistenti, lo scontro tra re e Parlamento si inasprisce ancora di più. È celebre l'episodio delle *Diciannove Proposizioni* che il Parlamento indirizza al monarca, in cui sono contenute proposte che sembrano costituire, di fatto, un atto di ribellione<sup>472</sup>. Il rifiuto del sovrano di concedere le pretese parlamentari è prevedibile; in un certo senso la formulazione stessa delle richieste, che suona simile ad un affronto, già prevede il rifiuto del monarca. Dopo questa serie di eventi le due fazioni cominciano a prepararsi per la guerra. Hobbes è convinto che il re non avrebbe dovuto nemmeno degnarsi di rispondere ai parlamentari, visto che sembravano interessati soltanto a sottrargli il suo potere regale e la sua vita. Da queste pagine del dialogo l'autore intende mettere in evidenza che i parlamentari non soltanto mirano a screditare il monarca, ma addirittura vogliono instaurare un governo assoluto<sup>473</sup>. In pochi mesi, con una progressiva crescita di insolenza nelle richieste e di violenza nei toni, il Parlamento è riuscito ad allontanare il popolo dalla devozione al re<sup>474</sup>. La volontà di fondo che emerge da una lettura, anche superficiale, delle decisioni del Parlamento risponde, a parere di Hob-

---

<sup>471</sup> *Behemoth*, II, p. 101.

<sup>472</sup> *Behemoth*, II, p. 124.

<sup>473</sup> *Behemoth*, II, p. 80.

<sup>474</sup> *Behemoth*, II, p. 87.

bes, al tentativo di abbattere la monarchia. È quanto emerge in un passo del dialogo II:

I più sediziosi delle due Camere, che avevano disegnato di cambiare il governo e abbattere la monarchia (ma, non avendo abbastanza spirito per erigere al suo posto un'altra forma di governo, lasciarono che fosse la guerra a decidere), formarono fra di loro una cricca; e in questa escogitarono la maniera di governare la Camera dei Comuni, assecondandosi l'un l'altro, e inventarono il modo di spingere il regno alla ribellione, sfruttando il potere della Camera dei Comuni (ma la ribellione essi allora la chiamavano una posizione di difesa contro i pericoli esterni che essi stessi inventavano e divulgavano)<sup>475</sup>.

Con il pretesto della *salus populi* i membri del parlamento intendono rendere il re invisibile al popolo ed eliminare la devozione dei sudditi nei confronti del sovrano, spezzando definitivamente il rapporto di fiducia tra popolo e monarca. Essi intendono deporre Carlo I oppure lasciargli un titolo regale vuoto<sup>476</sup>. Viste le richieste oltraggiose che vengono continuamente indirizzate all'attenzione del re, la regalità sembra ormai perdere progressivamente di senso. Nel resoconto hobbesiano Carlo I si trova alle strette, mentre il Parlamento è designato come colpevole di aver compromesso irreparabilmente la pace del regno d'Inghilterra. I parlamentari, aiutati e sostenuti da «sediziosi ministri presbiteriani, e da oratori ambiziosi e ignoranti» sono colpevoli di aver «ridotto questo governo ad anarchia»<sup>477</sup>.

\*

Nel *Behemoth* l'ignoranza o la conoscenza erronea è una condizione necessaria al collasso dello stato. Nelle false opinioni che abbiamo esaminato, come, ad esempio, l'ammissione di interpretazione privata o la credenza nel governo misto, ciò che, in fondo, non viene compreso è l'essenza della so-

---

<sup>475</sup> *Behemoth*, II, pp. 91-92.

<sup>476</sup> *Behemoth*, II, p. 103.

<sup>477</sup> *Behemoth*, II, p. 126.

vrantà<sup>478</sup>. Nel *Behemoth* viene messa in luce la profonda sconnessione tra ciò che il popolo ha fatto veramente, e cioè disobbedito alla legge e attaccato insistentemente il re, e ciò che invece ha creduto di fare, vale a dire difendere sé stesso e la sicurezza dello stato<sup>479</sup>. Ma, già alla vigilia della rivoluzione, la situazione in Inghilterra era talmente fuori controllo che «i disobbedienti erano stimati come i migliori patrioti»<sup>480</sup>. Il destino del collasso dello stato e della morte del re era già segnato.

---

<sup>478</sup> Su questo punto cfr. L. ALFIERI, *La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2009, p. 127.

<sup>479</sup> G. SLOMP, *On Ambition, Greed and Fear*, cit., p. 146.

<sup>480</sup> *Behemoth*, I, p. 6.





## CAPITOLO 4

### *Milton e Hobbes a confronto*

Nella sua ampia raccolta di biografie di uomini eminenti intitolata *Brief Lives* e redatta tra il 1669 e il 1696, John Aubrey, naturalista, letterato e antiquario britannico vissuto nel XVII secolo, riporta che la vedova di John Milton gli aveva assicurato che Thomas Hobbes non fosse fra le conoscenze né frequentazioni del marito:

His widowe assures me that Mr. T. Hobbs was not one of his acquaintance, that her husband did not like him at all but he would acknowledge him to be a man of great parts, and a learned man. Their interests and tenets did run counter to each other; vide in Hobbes' *Behemoth*<sup>481</sup>.

Sebbene non nutrisse alcuna simpatia nei confronti del filosofo di Malmsbury, Milton riconosceva in lui un uomo erudito e intelligente. Semplice-

---

<sup>481</sup> J. AUBREY, *Brief Lives, chiefly of Contemporaries*, a cura di A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898, p. 72; trad. it.: «La sua vedova mi assicurò che il signor T. Hobbs non fosse una delle sue conoscenze, che a suo marito non piacesse affatto, ma gli avrebbe comunque riconosciuto di essere un uomo di grandi talenti ed erudito. I loro interessi e le loro dottrine erano opposte l'una all'altra; si veda il *Behemoth* di Hobbes».

mente, gli interessi che li muovevano erano diametralmente opposti. Sul rapporto tra John Milton e Thomas Hobbes la visione tramandata da John Aubrey ha finito per imporsi. A ragione, Milton e Hobbes possono essere considerati, per provenienza, carattere, formazione e interessi, due autori opposti. In modo particolare, sul tema della morte di Carlo I, le posizioni di Hobbes e Milton sono agli antipodi. Da un lato, dominano i toni decisi e violenti di Milton nell'accusare Carlo I e nel contrastare l'immagine artefatta del re veicolata dall'*Eikon Basilike*; dall'altro, si ritrovano gli attacchi sferrati da Hobbes contro la legittimità del regicidio. Tuttavia, oltre alle innegabili differenze di impostazione e di principio, si possono rintracciare nei due autori alcune posizioni comuni o analoghe.

Questo capitolo conclude la prima sezione del lavoro di tesi recuperando la questione, posta nel capitolo primo, se la morte di Carlo I sia stata effettivamente la morte di un tiranno. Nella prima parte di questo capitolo si indagano le cause della guerra civile inglese secondo le diverse posizioni di Milton e Hobbes; nella seconda parte, sempre mantenendo distinte le due prospettive, si ricostruisce il processo a Carlo I; nella terza, si traccia un bilancio sulla morte di Carlo I, rispondendo all'interrogativo se si sia trattato di un regicidio o di un tirannicidio<sup>482</sup>.

## **1. Le cause della guerra civile inglese**

Mettere a fuoco le cause che hanno condotto allo scoppio della cosiddetta prima rivoluzione inglese a metà Seicento non è compito facile nemmeno

---

<sup>482</sup> Segnaliamo qui un saggio molto importante sullo statuto del 're' in alcuni pamphlets inglesi del periodo della guerra civile inglese, che contiene alcune interessanti indicazioni anche sul rapporto Hobbes-Milton: J. RAYMOND, *The King is a Thing*, in *Milton and the Terms of Liberty*, cit., pp. 69-94. Su argomenti affini si veda anche R. ZALLER, *Breaking the Vessels: the Desacralization of Monarchy in Early Modern England*, «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, 3, pp. 757-78.

per diretti osservatori come Milton e Hobbes. Certamente, come si è già avuto modo di ricordare, gli scontri civili compresi tra gli anni 1642 e 1649 non sono riconducibili ad un'unica causa, bensì piuttosto ad un concorso di cause. Né Hobbes né Milton, ad esempio, si sono accorti dell'importanza del ruolo giocato dai fattori economici, come la formazione di una nuova classe di commercianti, nel creare una situazione di instabilità e di frattura che ha condotto alla guerra civile<sup>483</sup>. Nelle loro riflessioni sulla guerra civile, un punto in comune, probabilmente il più significativo, è l'accusa nei confronti dei presbiteriani. Entrambi gli autori, seppur in diversa misura e per diverse motivazioni, identificano questo gruppo come colpevole di aver favorito, se non addirittura provocato, gli scontri all'interno del regno britannico. Secondo Milton, come già ampiamente sviluppato nel *Tenure of Kings and Magistrates*, i presbiteriani sono colpevoli di aver tradito la rivoluzione dopo aver abbracciato inizialmente la causa antimonarchica; Hobbes, a sua volta, li considera colpevoli di aver fomentato la ribellione predicando a favore della disobbedienza. Una delle principali colpe dei presbiteriani, a parere di Milton, è quella di aver perseguito la via delle negoziazioni con un sovrano ormai incorreggibile piuttosto che occuparsi della sua punizione e riformare lo stato. Per i presbiteriani, la logica dell'opposizione alla politica regale non include assolutamente la condanna e l'esecuzione del re; essi mirano piuttosto a raggiungere un accordo con il Lungo Parlamento per restaurare Carlo I, anche se con poteri ridotti<sup>484</sup>. Per Milton, invece, il tirannicidio – non il regicidio, beninteso – costituisce l'esito logico dell'opposizione e della resistenza ad un monarca che si è mostrato inguaribile nel suo malgoverno. Dal suo punto di vista, quindi, Milton considera inaccettabile l'incoerenza dei presbiteriani e li critica aspramente per aver sostenuto inizialmente la resistenza al sovrano, salvo poi retrocedere e di-

<sup>483</sup> Questo è suggerito da D. WOLFE, *Hobbes and Milton: a Contrast in Social Temper*, «Studies in Philology», LXI, 1944, 3, p. 412.

<sup>484</sup> Su questo punto cfr. J. SANDERSON, 'But the People's Creatures'. *The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester University Press, Manchester 1989, p. 136.

fendere la causa monarchica. È vero che, almeno teoricamente, i presbiteriani inglesi sono vincolati dall'articolo III del *Solemn League and Covenant*<sup>485</sup>, accordo siglato con gli scozzesi nel 1643, a preservare la persona e l'autorità del re; tuttavia, Milton resta convinto che i presbiteriani, in realtà, siano sciolti da questo accordo per il fatto che il sovrano ha commesso nuovi crimini ai danni del popolo – crimini che invalidano il patto<sup>486</sup>. In un passo della *Prima Difesa*, in risposta a Saumaise, Milton affronta la questione della corretta interpretazione del *Solemn League and Covenant*:

*Anglos et Scotos quod aīs solenni conventione promississe, se regis majestatem conservaturos, omittis quibus id conditionibus promiserint; si salva nimirum religione et libertate id fieri posset: quibus utrisque ad extremum usque spiritum iniquus adeo et insidiosus rex iste erat, ut, vivente illo, et religionem periclitaturam, et libertatem interituram esse facile appareret*<sup>487</sup>.

Se, da un lato, i presbiteriani hanno giurato, con la firma dell'accordo, di preservare l'autorità regale e la persona del re, dall'altro lato, sostiene Milton, occorre valutare a quali condizioni la loro promessa sia da considerarsi valida e vincolante. Certamente, essi non possono rinunciare alla loro religione né mettere a repentaglio la loro libertà; perciò, devono, a buon diritto, ritenersi svincolati dall'accordo, viste le azioni ostili e minacciose del re nei

<sup>485</sup> Il *Solemn League and Covenant* è un accordo siglato il 25 settembre 1643 tra il Parlamento inglese e i *Covenanters* scozzesi, il gruppo presbiteriano scozzese composto dagli aderenti al *National Covenant* del 1638. L'accordo è duplice: oltre ad essere un accordo religioso, esso costituisce anche una lega militare; il fine primario della sua istituzione è quello di contrastare e superare i monarchici, che nel 1643 sembrano avvantaggiati nella vittoria della guerra civile.

<sup>486</sup> Si veda anche E. SIRLUCK, *Milton's Political Thought: the First Cycle*, «Modern Philology», LXI, 1964, 3, p. 212.

<sup>487</sup> *Defensio Prima*, cap. X, pp. 496-98; trad. it.: «Quando dici che gli inglesi e gli scozzesi hanno promesso in solenne assemblea di preservare la maestà del re, tralasci a quali condizioni l'hanno promesso; ovviamente, a patto che fosse possibile farlo mantenendo salve la religione e la libertà; ma questo re, fino all'ultimo respiro, era a tal punto iniquo e maldisposto verso entrambe che, se fosse vissuto, era piuttosto evidente che la religione sarebbe andata in rovina e la libertà sarebbe morta».

confronti di tutti i suoi sudditi. I parlamentari presbiteriani hanno, quindi, preferito rispettare un accordo che ormai era da ritenersi nullo, piuttosto che preoccuparsi della difesa dei cittadini dalle azioni scellerate del sovrano<sup>488</sup>. Anzi, il rifiuto, ancor più che l'incapacità, dei presbiteriani di riconoscere nella cattiva condotta di Carlo I i sintomi della sua tirannide nasconde, secondo Milton, una preoccupante forma di schiavitù alla forma letterale e sterile della legge<sup>489</sup>.

Al pari di Milton, anche Hobbes critica i presbiteriani. Come è emerso dall'analisi del *Behemoth*, i presbiteriani sono annoverati tra le categorie dei seduttori del popolo. La prima critica ai presbiteriani riguarda la loro riprovevole condotta durante il periodo della guerra civile. La loro iniziale opposizione alle politiche monarchiche, di per sé non contestata da Milton, viene interpretata da Hobbes come una probabile causa della guerra civile. Questo perché, agli occhi di Hobbes, un atto di opposizione al sovrano costituisce, di fatto, un tentativo di ribellione<sup>490</sup>. La vera colpa dei presbiteriani è, dunque, il fatto di aver predicato la sedizione e di aver incitato il popolo alla ribellione. L'istigazione alla sedizione è un elemento che anche Milton sottolinea nel suo *Tenure of Kings and Magistrates*, dove i presbiteriani sono chiamati, senza mezzi termini, «ministri di sedizione»<sup>491</sup>. Nel *Behemoth* i presbiteriani, bollati come «empi ipocriti» e «crudeli»<sup>492</sup>, costituiscono il bersaglio delle critiche hobbesiane per varie ragioni:

Per i presbiteriani, credere in Cristo non significa nulla, a meno che non si creda in ciò che essi vi ordinano di credere. Né significa nulla la carità, a meno che non si sia caritatevoli e generosi nei loro confronti, e non si parteggi per la loro fazione. [...] La sediziosa dottrina dei presbiteriani s'è impressa così profondamente nelle teste e nelle memorie del popolo (non posso

---

<sup>488</sup> Cfr. anche *Defensio Prima*, cap. XII, p. 524.

<sup>489</sup> Questo è suggerito da M. NEUFELD, *Doing without Precedent: Applied Typology and the Execution of Charles I in Milton's Tenure of Kings and Magistrates*, cit., p. 337.

<sup>490</sup> Si veda la voce «Presbyterians» contenuta in *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, a cura di S.A. Lloyd, Bloomsbury Academic, Londra 2012, p. 251.

<sup>491</sup> *TKM*, p. 61.

<sup>492</sup> *Behemoth*, I, p. 32 e III, p. 154.

dire nei cuori, perché l'unica cosa che capiscono di tale dottrina è che possono legittimamente ribellarsi), che – temo – mai lo stato potrà essere sanato<sup>493</sup>.

Come si evince da questo passo, i presbiteriani desiderano imporre esclusivamente la loro visione. Predicano la carità e il sentimento religioso, ma sono mossi unicamente dal desiderio di avere seguaci che rafforzino le loro fila. Sono opportunisti e scaltri nel nascondere le loro reali intenzioni di impossessarsi del potere<sup>494</sup>; inoltre, sono particolarmente pericolosi perché hanno contribuito a sdoganare l'idea che ci si possa legittimamente ribellare al potere sovrano.

Oltre ai presbiteriani, Hobbes attacca anche gli indipendenti, l'altro gruppo forte e numericamente rilevante presente nel Lungo Parlamento<sup>495</sup>. Hobbes individua una differenza fondamentale tra le intenzioni dei presbiteriani e quelle degli indipendenti per quanto concerne il destino del monarca. Se i primi mirano alla subordinazione del re, i secondi puntano, invece, alla sua completa distruzione:

C'erano, infatti, nel Lungo Parlamento due fazioni, presbiteriani e indipendenti: i primi cercavano solo di assoggettare il re, e non avevano come scopo diretto quello di distruggerlo; i secondi, invece, volevano proprio distruggerlo, ed è quest'ultima parte del Lungo Parlamento che si chiama *Rump*<sup>496</sup>.

Dalla prospettiva di Hobbes, i presbiteriani, nella loro opposizione al re, si comportano in modo ingiusto e, tuttavia, è ancora più grave e oltraggioso l'obiettivo degli indipendenti, che, non paghi della subordinazione regale, intendono proseguire le ostilità fino alla messa a morte del sovrano. In que-

---

<sup>493</sup> *Behemoth*, I, p. 67.

<sup>494</sup> Cfr. *Behemoth*, II, p. 80: «Il vero intendimento dei parlamentari era che non il re ma loro stessi avessero il governo assoluto, non solo d'Inghilterra, ma d'Irlanda, e, come gli eventi finirono col dimostrare, anche di Scozia».

<sup>495</sup> Su questo tema si veda il saggio di J. SOMMERVILLE, *Hobbes and Independency*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 2004, 1, pp. 155-73.

<sup>496</sup> *Behemoth*, IV, p. 226.

sto senso, distruggere il re e abbattere la monarchia sono intenti decisamente più pericolosi e preoccupanti per la continuità dello stato.

Per quanto riguarda il giudizio sugli indipendenti, non può che essere diversa l'opinione di Milton, appartenente alla fazione degli indipendenti. In un passo della sua *Defensio Prima* è possibile ravvisare un'aperta difesa degli indipendenti. In questo luogo Milton spiega che, contrariamente alle altre fazioni, solamente nella condotta degli indipendenti si può rinvenire una certa coerenza di fondo:

Soli Independentes qui vocantur, et ad ultimum sibi constare, et sua uti victoria sciebant: qui ex rege hostem se fecerat, eum ex hoste regem esse amplius, sapienter, meo quidem iudicio, nolebant: neque pacem idcirco non volebant, sed involutum pacis nomine aut bellum novum, aut æternam servitutem prudentes metuebant<sup>497</sup>.

Gli indipendenti sembrano essere gli unici ad aver mantenuto un atteggiamento coerente prima e dopo lo scoppio della guerra civile. A differenza dei presbiteriani, rei di aver cambiato condotta, gli indipendenti hanno mantenuto fede alle loro convinzioni. Anzi, dal punto di vista di Milton, il presupposto che muove gli indipendenti è non soltanto condivisibile, ma anche saggio, poiché il sovrano, essendo divenuto nemico dello stato, non può più essere legittimamente considerato 're' e, quindi, può essere giustamente osteggiato.

\*

Quando Hobbes ragiona delle cause della guerra civile inglese, si trova costretto anche a ricordare il pericolo effettivo costituito, indirettamente, dagli

---

<sup>497</sup> *Defensio Prima*, cap. X, p. 496; trad. it.: «Soltanto i cosiddetti Indipendenti sapevano mantenersi saldi fino all'ultimo e mettere a frutto la propria vittoria; essi non volevano più che colui che da re si era fatto nemico tornasse ad essere da nemico re – e giustamente, a mio giudizio; e non è che per questo non volessero la pace, ma saggiamente temevano una nuova guerra mascherata da pace o un'eterna schiavitù».

autori greci e latini e, più direttamente, da tutti i politici e parlamentari imbevuti di cultura classica, che sui testi degli autori antichi si sono formati. In questo caso, si evidenzia una profonda distanza dalla posizione di Milton, per il quale i Greci e i Romani costituiscono un esempio positivo e un modello da seguire. Hobbes critica gli autori antichi, poiché li considera colpevoli di aver condizionato i lettori diffondendo una serie di opinioni false contro la monarchia. I Romani erano soliti parlare dei re come di bestie feroci, ma Hobbes ribalta la prospettiva, spiegando che le vere belve erano proprio i cittadini romani. Si legga l'incipit dell'epistola dedicatoria del *De Cive* a William Cavendish, conte del Devonshire:

Il popolo romano, ostile ai re per il ricordo dei Tarquini e per l'ordinamento dello Stato, teneva per massima (mio eccellentissimo signore), pronunciata per bocca di Marco Catone il Censore, che tutti i re appartenessero al genere delle belve feroci. Ma quale belva era lo stesso popolo romano, che aveva depredato quasi tutto il mondo?<sup>498</sup>

L'ostilità marcata nei confronti dei re tipica del popolo romano è dal punto di vista di Hobbes inaccettabile, poiché da essa derivano dottrine false e nocive. Lo stesso tirannicidio è stato favorito dalla lettura delle opere greche e latine, che hanno veicolato anche una falsa idea di libertà. Contrariamente a Hobbes, Milton sostiene in più occasioni l'importanza degli esempi tratti dall'antichità greca e latina, che possono risultare profondamente stimolanti anche per i tempi moderni. Da questo punto di vista, i Greci e i Romani sono da elogiare per numerose ragioni: in primo luogo, sono popoli liberi che non tollerano i governi tirannici; in secondo luogo, godono della possibilità di revocare il potere ad un cattivo governante; infine, preferiscono un governo aristocratico o popolare ad un governo monarchico.

---

<sup>498</sup> T. HOBBS, *De Cive*, p. 63.



I Greci e i Romani reputano il tirannicidio non soltanto un atto legittimo, ma un atto meritorio. Come afferma Milton nel *Tenure of Kings and Magistrates*:

I Greci e i Romani, come testimoniano i loro autori più rilevanti, consideravano atto non solo legittimo ma glorioso ed eroico, pubblicamente ricompensato con statue e ghirlande, uccidere in qualsiasi momento, senza processo, un tiranno infame, ragionando che a chi calpestava ogni legge i benefici della legge non andavano concessi<sup>499</sup>.

In questo passo Milton spiega che gli antichi Greci e Romani non ritengono giusto né ammissibile concedere i benefici della legge ad un tiranno e, più in generale, ad un governante che si dimostra incurante del rispetto della legge. Essi considerano glorioso il tirannicidio, poiché comporta la liberazione dai soprusi di un cattivo governante. Per questo motivo, scrive Milton, «Livio loda i Romani che colsero contro Tarquinio, principe malvagio, l'occasione di conquistare la libertà»<sup>500</sup>. Nella *Prima Difesa* Milton, richiamandosi a Sozomeno, uno scrittore di storia ecclesiastica del V secolo d.C., elogia i greci per essere stati 'tirannicidi', uccisori di tiranni, e per aver procurato la libertà di tutti<sup>501</sup>. Attraverso l'uccisione del tiranno, essi hanno recuperato la libertà a vantaggio dell'intera nazione e per questo sono degni di elogio.

A proposito della possibilità appartenente al popolo di revocare il potere all'autorità sovrana, Milton si avvale ancora di un esempio tratto dall'antichità e nella *Prima Difesa* spiega che il popolo romano ha trasferito al magistrato il potere di governare secondo la legge e, qualora la legge non venga rispettata, il popolo ha previsto la possibilità di recuperare quello stesso potere:

---

<sup>499</sup> *TKM*, p. 31. Su un tema affine si veda anche *Defensio Prima*, cap. V, p. 328.

<sup>500</sup> *TKM*, p. 26. Nella fase monarchica della storia di Roma la riconquista della libertà da parte del popolo avviene giustamente sotto il malgoverno di Tarquinio il Superbo e non piuttosto sotto il governo di Numa Pompilio o di altri re buoni.

<sup>501</sup> *Defensio Prima*, cap. IV, p. 254. Sull'uso di Sozomeno e, più in generale, dei Padri della Chiesa nelle opere miltoniane si veda il saggio di J.P. PRITCHARD, *The Fathers of the Church in the Works of John Milton*, «The Classical Journal», XXXIII, 1937, 2, p. 85.

Quod igitur legitime, et volente populo concessum non est, id revocabile quin sit non dubitamus. Veruntamen rationi maxime consentaneum est, populum Romanum non aliam potestatem transtulisse in principem, atque prius concesserat suis magistratibus; id est imperium legitimum et revocabile, non tyrannicum et absurdum<sup>502</sup>.

Questo esempio è utile a mostrare che la cessione del diritto da parte dei sudditi ad un magistrato o ad un re deve servire per istituire un potere giusto e legittimo, non per instaurare un governo tirannico. Nel passo in esame Milton specifica che l'*imperium* istituito dal popolo romano è anche revocabile. Al pari di quanto emerge nel *Tenure of Kings and Magistrates*<sup>503</sup>, la possibilità di recuperare il potere da parte del popolo viene anche qui in primo piano e l'esempio dei Romani lo evidenzia in modo inequivocabile.

Infine, nella sua *Defensio Prima* Milton consiglia di guardare alle nazioni più sagge che hanno preferito un governo popolare o aristocratico rispetto ad uno monarchico<sup>504</sup>. In un passo della *Difesa* Milton elogia gli antenati inglesi per aver fondato lo stato sul modello degli antichi Greci e Romani:

Neque possum hic non gratulari mihi de majoribus nostris, qui non minore prudentia ac libertate, quam Romani olim, aut Græcorum præstantissimi, hanc rempublicam instituerunt; neque poterunt illi, siquid nostrarum rerum sentiunt, non sibi etiam gratulari de posteris suis; qui tam sapienter institutam, tanta libertate fundatam ab impotenti regis dominatione, cum

---

<sup>502</sup> *Defensio Prima*, cap. VI, p. 364; trad. it.: «Ciò che, dunque, non è stato concesso legittimamente e con il consenso del popolo non c'è dubbio che sia revocabile. Ma è tuttavia perfettamente logico che il popolo romano non abbia trasferito al principe un altro potere rispetto a quello che prima aveva concesso ai suoi magistrati, cioè il comando legittimo e revocabile, non tirannico e inopportuno».

<sup>503</sup> *TKM*, pp. 23-24.

<sup>504</sup> *Defensio Prima*, cap. V, p. 290: «Græci, Romani, Itali, Carthaginenses, multique alii suopte ingenio vel optimatum vel populi imperium regio prætulerunt»; trad. it.: «I Greci, i Romani, gli Itali, i Cartaginesi e molti altri di propria iniziativa hanno preferito a quello regio il potere o degli ottimati o del popolo». Milton suggerisce, inoltre, che Roma abbia vissuto la sua fase più fiorente dopo aver bandito i re. Cfr. *Defensio Prima*, cap. V, p. 284.

redacti pene in servitutem essent, tam fortiter, tamque prudenter vindicarunt<sup>505</sup>.

I predecessori inglesi sono degni di lode, poiché hanno fondato lo stato con la stessa prudenza mostrata dagli antichi greci e romani. Di pari passo, se i predecessori potessero conoscere la situazione dei loro posteri, elogerebbero e approverebbero le loro mosse, perché il popolo inglese, praticamente ridotto in schiavitù, ha avuto il coraggio di recuperare lo stato e di salvarlo dai soprusi oltraggiosi e ingiustificati di un tiranno. Anche nella *Seconda Difesa* Milton fa riferimento al modello degli antichi in termini estremamente positivi:

Etenim fortitudo, cum non tota in bello atque armis eniteat, sed contra omnes æque formidines diffundat vim suam atque intrepida sit, Græci quidem illi, quos maxime admiramur, & Romani, ad tollendos ex civitatibus tyrannos nullam fere virtutem, præter studium libertatis, expedita arma, promptasque manus attulere<sup>506</sup>.

Come spiega Milton, siamo naturalmente portati ad ammirare i greci e i romani perché rappresentano un esempio di conquista e di difesa della libertà. Essi sono stati in grado di espellere i tiranni dai loro stati, soprattutto grazie alla loro naturale propensione per la libertà.

Per comprendere a fondo l'interpretazione di Hobbes del conflitto civile inglese, occorre condividere l'ottica hobbesiana secondo cui la sedizione è una malattia e la guerra civile la morte dello stato. Si è già spiegato che

---

<sup>505</sup> *Defensio Prima*, cap. VIII, p. 450; trad. it.: «E a questo punto non posso non rallegrarmi dei nostri antenati che, con non minore saggezza rispetto ai Romani un tempo o ai migliori fra i Greci, hanno istituito questo Stato; e anche loro, se mai hanno percezione del nostro mondo, non potranno non rallegrarsi dei loro posteri, che con tanto coraggio e lungimiranza, dopo essere stati quasi ridotti in schiavitù, hanno sottratto alla tirannia di un re prepotente quello stesso Stato tanto sapientemente istituito e fondato su una libertà tanto grande».

<sup>506</sup> *Defensio Secunda*, p. 6; trad. it.: «E dal momento che il coraggio non brilla tutto in guerra e in battaglia, ma diffonde equamente la sua forza e si fa intrepido contro tutte le paure, i Greci, che noi ammiriamo al massimo grado, e i Romani, per estirpare i tiranni dalle loro città, non ricorrevano quasi a nessuna altra virtù se non all'amore per la libertà, ad armi agevoli e a mani pronte».

l'opinione di Hobbes sui Greci e sui Romani non sia affatto positiva; addirittura, Hobbes sostiene che lo studio del greco e del latino abbia danneggiato lo stato e messo in pericolo la sua stabilità, poiché ha consentito la lettura di quei testi sediziosi. Anzi, nel *Behemoth* si arriva a sostenere che lo studio del latino si è rivelato utile fintanto che è servito a smascherare le frodi papiste; una volta svelate queste imposture, lo studio del latino, unitamente a quello del greco e dell'ebraico, ha perso di senso<sup>507</sup>. Oltre a ciò, Hobbes individua un nesso profondo tra le opinioni degli antichi e la formazione di un pensiero antimonarchico, una pericolosa associazione che sembra valere anche nel caso di John Milton. Partiamo dalla testimonianza di John Aubrey su questo punto:

Whatever he [Milton] wrote against monarchie was out of no animosity to the king's person, or out of any faction or interest, but out of a pure zeale to the liberty of mankind, which he thought would be greater under a free state than under a monarchicall goverment. His being so conversant in Livy and the Roman authors, and the greatness he saw donne by the Roman commonwealth, and the vertue of their great commanders induc't him to<sup>508</sup>.

Già dalla stesura degli *Elementi di legge* Hobbes si mostra convinto che la lettura di Aristotele e degli autori antichi ha il pericoloso effetto di persuadere gli uomini a prediligere il governo popolare e a considerare legittima la resistenza al potere sovrano<sup>509</sup>. Stando alla testimonianza di Aubrey, Milton

---

<sup>507</sup> *Behemoth*, II, pp. 104-5: «Quanto alle lingue latina, greca ed ebraica, una volta erano molto utili, o addirittura necessarie, per scoprire le frodi romane, e sottrarsi al potere di Roma; ma ora che questo risultato è stato raggiunto, e noi abbiamo in inglese la Scrittura e anche le prediche, non vedo una gran necessità di greco, latino ed ebraico».

<sup>508</sup> J. AUBREY, *Brief Lives*, cit., p. 69; trad. it.: «Qualsiasi cosa [Milton] abbia scritto contro la monarchia non era derivata da un'ostilità nei confronti della persona del re, o da qualche fazione o interesse, ma da un puro desiderio di libertà dell'umanità, che egli riteneva sarebbe stata più grande in uno stato libero piuttosto che sotto un governo monarchico. La sua grande competenza su Livio e sugli autori romani, la grandezza che vide essere raggiunta della Repubblica romana e la virtù dei grandi generali lo spinsero a questo pensiero».

<sup>509</sup> B. WORDEN, *Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, CUP, Cambridge 1990, p. 232. Su

sembra conoscere bene i testi degli autori latini e ammirare particolarmente l'esempio della repubblica romana. In questo senso, la lettura degli antichi potrebbe costituire, almeno in parte, il motivo che ha prodotto i sentimenti antimonarchici in Milton. Una simile asserzione proverebbe la tesi espressa da Hobbes secondo cui la lettura degli autori greci e latini, fautori del disordine e dell'anarchia, ha indotto gli uomini ad uccidere i loro re chiamandoli 'tiranni'<sup>510</sup>.

In riferimento allo studio dei classici, in Milton e Hobbes è possibile riconoscere due distinti modelli di educazione. Se per Hobbes lo studio dei classici in materia politica costituisce una pessima abitudine che favorisce la diffusione di dottrine velenose, Milton, invece, sembra convinto che gli uomini possano divenire buoni patrioti e uomini coraggiosi se vengono mossi e stimolati dagli antichi modelli di virtù<sup>511</sup>. Se, quindi, per Hobbes l'educazione classica conduce alla distruzione delle certezze su cui si regge lo stato, che vanno continuamente ripristinate con uno sforzo consistente da parte di chi detiene il potere sovrano; per Milton, al contrario, l'educazione classica è in grado di garantire la salvezza dello stato, che passa attraverso il personale miglioramento dei singoli cittadini.

\*

Quando si ricercano le cause di un conflitto, non si può procedere sommariamente incolpando i ribelli; tanto più che, secondo Milton, il vero ribelle è proprio Carlo I Stuart<sup>512</sup>, che non soltanto con il suo malgoverno ha vessato il popolo, ma si è addirittura alleato con i ribelli irlandesi e ha fomentato

---

questo punto cfr. anche M. DZELZAINIS, *Milton's Classical Republicanism*, in *Milton and Republicanism*, a cura di D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, CUP, Cambridge 1998, p. 7.

<sup>510</sup> È la celebre tesi espressa nel *Leviatano*, II, cap. XXIX, p. 533.

<sup>511</sup> Spunti sui diversi modelli educativi sono presenti in M. DZELZAINIS, *Milton's Classical Republicanism*, cit., pp. 11-13.

<sup>512</sup> Questo è suggerito anche da W. WALKER, *Milton's 'Radicalism' in the Tyrannicide Tracts*, «The European Legacy», XIX, 2014, 3, p. 291.

una guerra fratricida tra i diversi popoli del regno britannico. Una delle principali differenze tra le interpretazioni di Milton e Hobbes in merito alla guerra civile inglese è rappresentata proprio dal ruolo svolto dal sovrano all'interno del conflitto. Mentre, agli occhi di Milton, Carlo I è da considerarsi diretto responsabile non solo del malcontento diffusi nel regno britannico, ma anche dello scoppio degli scontri civili; secondo Hobbes, le colpe del monarca sono state ingigantite dai suoi avversari per metterlo in cattiva luce e giustificare così la sua esecuzione. Proprio a Carlo I e al suo processo è dedicato il prossimo paragrafo.

## **2. Il processo a Carlo I nel giudizio di Milton e Hobbes**

### ***§ 2.1. Il processo e la condanna del sovrano: la posizione di Milton***

L'esecuzione di Carlo I Stuart dopo la sentenza di condanna da parte della *High Court of Justice* non presenta, a parere di Milton, elementi di illegittimità o di ingiustizia; lo stesso non si può dire per Hobbes. Su questo punto c'è una spaccatura profonda tra i due autori. In questo paragrafo analizziamo il processo e la condanna di Carlo I dai due opposti punti di vista degli osservatori prescelti, John Milton e Thomas Hobbes.

In primo luogo, concentriamoci sul giudizio di Milton in merito al processo e alla condanna nei confronti di Carlo I. Nella prefazione alla *Defensio Prima* Milton sintetizza così la fine vissuta dal sovrano:

Dicam enim res neque parvas, neque vulgares; Regem potentissimum, oppressis legibus, religione afflicta, pro libidine regnantem, tandem a suo populo, qui servitutem longam servierat, bello victum; inde in custodiam traditum; et cum nullam omnino melius de se sperandi materiam vel dictis

vel factis præberet, a summo demum regni Concilio capite damnatum; et pro ipsis Regiæ foribus securi percussus<sup>513</sup>.

Per aver commesso crimini contro il suo stesso popolo il re viene arrestato e, non mostrando alcun segno di pentimento o di ravvedimento, viene condannato dalla Corte di Giustizia e decapitato sulla pubblica piazza. Il processo rappresenta il momento decisivo in cui è possibile tracciare un bilancio sull'effettivo operato del sovrano e valutare quanto il popolo abbia effettivamente beneficiato dal regno di Carlo I. La Corte di Giustizia intende giudicare con equità, per cui non è prevista alcuna agevolazione per i sovrani, tanto meno per chi si è reso apertamente avversario di Dio<sup>514</sup>.

Nella *Prima Difesa*, continuamente pungolato da Saumaise alla cui *Defensio Regia* sta replicando, Milton presenta la sua opinione in merito al processo contro il re. Il celebre e discusso *King's Trial* è, a parer di Milton, una prova della trasparenza con cui ha agito il Parlamento inglese nei confronti del monarca. Il processo pubblico è da ritenersi la decisione più giusta e più umana rispetto alla ben più cupa prospettiva di uccidere il re in gran segreto<sup>515</sup>. Il re non è morto inascoltato, poiché in più occasioni la Corte lo ha invitato a difendersi, a discolarsi e ad esprimere la propria versione dei fatti:

Carolo certe cum per aliquot dies continuos amplissima loquendi facta copia esset, non ille quidem est ea usus ad objecta sibi crimina diluendum, sed ad iudicium illud ac iudices omnino rejiciendum. Qui autem reus aut tacet, aut

---

<sup>513</sup> *Defensio Prima*, prefazione, pp. 2-4; trad. it: «Dirò infatti cose né piccole né volgari: un re potentissimo, oppresse le leggi, colpita la religione, regnando secondo il proprio piacere, è stato infine sconfitto in guerra dal suo popolo, che aveva patito una lunga schiavitù; quindi è stato arrestato; e dal momento che non offriva, né a parole né coi fatti, nessun motivo per poter meglio sperare sul suo conto, è stato condannato a morte dal sommo Consiglio del regno; e davanti alle porte della reggia è stato colpito con la scure».

<sup>514</sup> Questo punto è messo in luce anche da S. BARBER, *Belshazzar's Feast: Regicide, Republicanism and the Metaphor of Balance*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, a cura di J. Peacey, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2001, p. 104. L'idea che il sovrano abbia rivaleggiato con Dio viene introdotta nel dibattito dal parlamentare inglese Edmund Ludlow.

<sup>515</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. I, p. 48.

aliena semper respondet, eum non est injuria, si manifestus criminum sit, vel inauditum condemnari<sup>516</sup>.

Al re è stata accordata più volte la possibilità di parlare al processo. Eppure, Carlo I non soltanto non ha colto l'opportunità per far valere le sue ragioni e dare prova della sua innocenza, ma, al contrario, non ha perso occasione di disprezzare i giudici e di negare la loro autorità. Per di più, è evidente che quando l'imputato rimane muto, è da considerarsi colpevole, e non si commette alcuna ingiustizia nel condannarlo, anche se non sono state ascoltate le sue ragioni. L'atteggiamento di disprezzo del monarca nei confronti dei giudici non è tollerabile soprattutto alla luce dei soprusi e delle oppressioni che ha dovuto subire il popolo inglese per lungo tempo.

Nel capitolo XI della *Defensio Prima* viene affrontato il problema spinoso dell'autorità della Corte Suprema. Si tratta di una questione che già ha rappresentato motivo di imbarazzo per i giudici durante il processo e che rappresenta un terreno scivoloso anche per lo stesso Milton. Per affrontare questo tema la strategia adottata da Milton è quella di mostrare come la condanna del re sia avvenuta secondo una procedura regolare e valida, nonostante l'assenza in Tribunale di diversi membri della Camera dei Comuni. Agli occhi di Milton, i giudici presenti meritano particolare stima, poiché hanno eseguito il proprio incarico in modo eccellente, evitando che il processo subisse rallentamenti o rinvii, e continuando così nel costante e difficile impegno di preservare lo stato e di tutelare il popolo<sup>517</sup>.

Nel capitolo XII della *Prima Difesa* Milton recupera le tre accuse rivolte a Carlo I – assassinio, tradimento e tirannide – e le giustifica in modo da dare ragione della correttezza e della serietà dell'operato della Corte.

---

<sup>516</sup> *Defensio Prima*, cap. X, p. 484; trad. it: «Dopo che per alcuni giorni di seguito era stata senz'altro ampiamente concessa a Carlo la possibilità di parlare, egli non l'ha impiegata per ammorbidire i crimini imputatigli, ma per rigettare completamente quel processo e quei giudici. Se i suoi crimini sono evidenti, non è scorretto né inaudito condannare quell'imputato che o tace o continua a dare risposte fuori luogo».

<sup>517</sup> Cfr. soprattutto *Defensio Prima*, cap. XI, p. 510.



Milton giustifica la veridicità dell'accusa di tirannide nei confronti di Carlo I attraverso la ripresa della definizione aristotelica di tiranno come colui che governa soltanto per il proprio benessere e non per quello del popolo<sup>518</sup>. Milton spiega che il monarca ha oppresso il suo stesso popolo con tasse gravose e non necessarie, e ha sciolto il Parlamento – unico freno al suo potere – ogniqualvolta gli apparisse scomodo e ingombrante. Inoltre, pur di assicurarsi il mantenimento del potere, si è mostrato disposto ad allearsi con potenze straniere e si è lasciato sedurre dalla religione papista. Per tutti questi motivi Carlo I può essere giustamente considerato un tiranno.

Anche l'accusa di tradimento nei confronti di Carlo I è da considerarsi pertinente e fondata<sup>519</sup>. Secondo Milton, questa accusa appare facilmente giustificata se si analizza la condotta del sovrano su due livelli, vale a dire se si guardano il profilo pubblico e il comportamento privato. In altri termini, il re affermava, attraverso promesse, giuramenti e dichiarazioni pubbliche, di non avere alcuna malvagia intenzione contro il regno e contro il suo stesso popolo, mentre, nei fatti, reclutava soldati e recuperava armi per combattere contro il Parlamento<sup>520</sup>. Il re ha dato prova di un comportamento doppiogiochista anche nel momento in cui ha promesso vantaggi discordanti e incompatibili agli inglesi e agli scozzesi, entrambi suoi sudditi<sup>521</sup>. Per dare consistenza a questa accusa di tradimento, Milton sostiene che simili atteggiamenti da parte del sovrano sono comprovati da documenti ufficiali e da lettere private.

---

<sup>518</sup> Per l'accusa di tirannide cfr. *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 516-18.

<sup>519</sup> Peraltro, trattando di 'high treason', Milton è costretto a liberare il campo dall'idea sostenuta da Saumaise secondo cui il tradimento può essere commesso soltanto contro il re e non contro il popolo o il Parlamento. Milton critica Saumaise giudicando la sua opinione ridicola e contraddittoria. Cfr. *Defensio Prima*, cap. XII, p. 528. Per una panoramica più completa su questo tema dell'accusa di tradimento si veda A. HAST, *State Treason Trials during the Puritan Revolution, 1640-1660*, «The Historical Journal», XV, 1972, 1, pp. 37-53.

<sup>520</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 518-20.

<sup>521</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. XII, p. 520 in cui Milton spiega che Carlo I promise agli inglesi il bottino della città di Londra, mentre agli scozzesi l'annessione di quattro contee del Nord.

Da ultimo, Milton intende documentare anche l'accusa di assassinio. Su questo punto è impossibile che sorgano dei dubbi, se si considera che Carlo I è colui che ha ordinato agli irlandesi di attaccare gli inglesi. Colti di sorpresa, gli inglesi sono stati massacrati – Milton riferisce qui di cinquecentomila morti – e la colpa è del loro stesso sovrano, reo di essersi accordato segretamente con i ribelli irlandesi e di aver impartito l'ordine di attaccare gli inglesi, con l'intento di sopprimere la minaccia interna. Milton fa qui riferimento alla rivolta irlandese del 1641 che ha causato un massacro di protestanti da parte dei cattolici. In questo senso è impossibile scagionare dall'accusa di assassinio una persona che ha provocato una guerra civile agendo contro la collettiva esigenza di pace<sup>522</sup>.

Il fatto di aver condotto guerra contro il suo stesso popolo è certamente la principale colpa di Carlo I<sup>523</sup>, dal momento che evidenzia un atteggiamento di aperta ostilità del sovrano nei confronti dei sudditi che è, invece, chiamato a proteggere. A ciò si aggiunge che il monarca ha provocato una guerra innaturale, poiché contraria all'interesse collettivo e al bene comune che, in quanto sovrano, ha l'obbligo di mantenere e salvaguardare. Portare guerra contro il proprio popolo significa sovvertire la legge fondamentale dello stato – *salus populi suprema lex* – ed è un crimine ancora più grave e scandaloso quando è compiuto per mano del sovrano e non di un qualsiasi cittadino. Anzi, da questa prospettiva, essendo il re il fautore degli scontri civili sorti all'interno del suo regno, risulta che la fazione parlamentare sta imbracciando le armi soltanto per difendersi dall'attacco del monarca<sup>524</sup>.

---

<sup>522</sup> Lo stesso meccanismo secondo cui il re agisce su due piani, rassicurando il popolo a parole e ricorrendo ad accordi segreti, si ritrova illustrato da Milton nella *Defensio Prima*, cap. XII, p. 524.

<sup>523</sup> Questo è suggerito anche da A. ORR, *The Juristic Foundation of Regicide*, in *The Regicides and the Execution of Charles I*, a cura di J. Peacey, cit., p. 128.

<sup>524</sup> A questo proposito si veda W. WALKER, *Milton's 'Radicalism' in the Tyrannicide Tracts*, cit., p. 292 in cui si evidenzia come Milton sottolinei l'atteggiamento difensivo dei parlamentari contro il monarca.

Nel testo della *Seconda Difesa* Milton commenta la figura del Presidente della Corte Suprema, John Bradshaw, e il suo operato. La *Seconda Difesa* viene pubblicata nel 1654 in risposta ad un testo apparso anonimo nell'agosto del 1652 intitolato *Regii Sanguinis Clamor ad Cælum* (o, in inglese, *The Cry of the Royal Blood to the Sky*). Si tratta di un testo redatto da un ecclesiastico filomonarchico, Peter Du Moulin, che prende le difese di Saumaise, ma erroneamente attribuito da Milton ad Alexander More, che ne è, invece, l'editore. Nella *Seconda Difesa* è contenuto un panegirico di John Bradshaw<sup>525</sup>. Proveniente da una famiglia nobile, Bradshaw dedica una parte consistente della sua vita allo studio delle leggi del suo Paese<sup>526</sup>. Bradshaw è descritto da Milton come avvocato capace, strenuo difensore della libertà e giudice incorrotto; designato dal Parlamento come Presidente della Corte Suprema di Giustizia, Bradshaw non rifiuta questo incarico, seppur gravoso e scomodo<sup>527</sup>. Nel presiedere le sedute processuali, Bradshaw compie il suo dovere in maniera esemplare e ammirevole, lavorando con competenza e serietà. La descrizione proposta da Milton corrisponde all'immagine di una persona estremamente virtuosa, equilibrata e affidabile. Nel raffigurarlo gentile, mite e umano, l'intento di Milton è probabilmente anche quello di screditare i difensori del re che considerano i giudici del processo, i «regicidi» appunto, persone particolarmente feroci e disumane. Oltre ad essere apprezzato dagli amici per le sue virtù, Bradshaw non è disprezzato nemmeno dai suoi nemici. La celebrazione di John Bradshaw realizzata da Milton nella *Seconda Difesa* si sviluppa su due piani: sul piano dei meriti e delle qualità personali, ma anche a livello delle sue capacità e competenze al servizio dello stato – aspetto che risulta certamente più significativo.

---

<sup>525</sup> Su John Bradshaw nella *Seconda Difesa* si vedano in particolare le riflessioni di D. LOEWENSTEIN, *Milton and the Poetics of Defence*, in *Politics, Poetics and Hermeneutics in Milton's Prose*, a cura di D. Loewenstein e J. Turner, CUP, Cambridge 2007, p. 185.

<sup>526</sup> *Defensio Secunda*, p. 156.

<sup>527</sup> Sembra, invece, che Bradshaw non fosse entusiasta dell'incarico che gli era stato affidato. Probabilmente, temeva di esporsi eccessivamente data l'assoluta novità di condurre a processo il sovrano e la delicatezza del compito di Presidente di Corte.

Un altro punto estremamente rilevante che viene rimarcato nella *Seconda Difesa* è l'importanza di condurre a processo un tiranno e di non procedere alla sua uccisione senza prima ricorrere al giudizio<sup>528</sup>. Milton individua il processo come momento fondamentale, come atto che garantisce equità e che esclude il ricorso alle vendette private o segrete.

### § 2.2. *Processare e condannare un sovrano: il commento di Hobbes*

Passiamo ora al giudizio di Hobbes sul processo contro Carlo I e sui suoi protagonisti. È certo che Hobbes conosca il testo della *Prima Difesa* miltoniana, poiché la menziona, in coppia con la *Defensio Regia* di Saumaise, nel dialogo conclusivo del *Behemoth*. Hobbes etichetta, probabilmente in termini semplicistici, Saumaise come presbiteriano e Milton come indipendente; poi critica entrambi i testi per i loro pessimi contenuti:

A. Nello stesso tempo vennero pubblicati due libri, uno scritto da un presbiteriano, Salmasius, contro l'assassinio del re, e l'altro scritto, in risposta a Salmasius, da Milton, un indipendente inglese.

B. Li ho visti tutti e due. Entrambi sono scritti in ottimo latino, tanto che è difficile giudicare quale sia il migliore; ed entrambi contengono pessimi ragionamenti, tanto che è difficile giudicare quale sia il peggiore; come avverrebbe per due declamazioni, pro e contro, fatte dalla stessa persona solo per esercizio, in una scuola di retorica. Tanto si somigliano un presbiteriano e un indipendente!<sup>529</sup>

Presbiteriani e indipendenti, normalmente ricordati per i motivi di contrasto, sono collocati da Hobbes esattamente sullo stesso piano. Per quanto dichiaratamente avversari, presbiteriani e indipendenti sono più simili di quanto si

---

<sup>528</sup> Cfr. *Defensio Secunda*, p. 158.

<sup>529</sup> *Behemoth*, IV, p. 189. Il fatto che la controversia tra Saumaise e Milton abbia impressionato Hobbes è suggerito anche da Z. LUBIENSKI, *Hobbes's Philosophy and its Historical Background*, «Journal of Philosophical Studies», V, 1930, 18, p. 181.

possa pensare in un primo momento. Milton e Saumaise sono criticati congiuntamente da Hobbes, poiché entrambi hanno presentato, nelle loro opere, la pessima combinazione di eloquenza raffinata e di ragionamento scorretto. In fondo, dalla prospettiva hobbesiana, né Milton né Saumaise differiscono molto dai predicatori sediziosi che hanno condotto il regno britannico sull'orlo della rovina<sup>530</sup>.

Nel *Behemoth*, all'interno del suo resoconto sulla guerra civile inglese, Hobbes dedica alcune pagine interessanti al processo e alla condanna a morte del sovrano. Sfruttando la forma dialogica del testo Hobbes riesce a introdurre in maniera mediata la sua interpretazione di questo cruciale episodio della storia del regno britannico. Hobbes difende Carlo I come ingiustamente perseguitato da una fazione sediziosa, quella dei presbiteriani, e frontalmente osteggiato da varie componenti del Parlamento<sup>531</sup>. Verso la conclusione del dialogo III, l'interlocutore A introduce il riferimento all'ordinanza in cui «i Lord e i Comuni d'Inghilterra, riuniti in parlamento, dichiarano che, in base alle leggi fondamentali del reame, un re d'Inghilterra che muova guerra contro il parlamento è colpevole di tradimento»<sup>532</sup>. Di fronte al rifiuto da parte dei Lord di firmare l'ordinanza, la Camera dei Comuni procede a votare un'altra mozione con cui si pongono le basi per un nuovo modo di interpretare il ruolo e le funzioni della Camera stessa. Hobbes riporta che i Comuni votano che:

Tutti i componenti di commissioni devono procedere e agire in qualsiasi ordinanza, con o senza il concorso dei Lord; e, dopo Dio, il popolo è la fonte originaria di ogni potere legittimo; e la Camera dei Comuni ha il potere supremo della nazione; e qualsiasi cosa essa decreti è legge<sup>533</sup>.

---

<sup>530</sup> Per questo giudizio si tenga presente M. DZELZAINIS, *Milton's Classical Republicanism*, cit., p. 7.

<sup>531</sup> È questo il parere di D. WOLFE, *Hobbes and Milton*, cit., p. 416.

<sup>532</sup> *Behemoth*, III, pp. 175-76.

<sup>533</sup> *Behemoth*, III, p. 176.

In questo passaggio sono contenuti diversi elementi: primo, la Camera dei Comuni professa di poter agire e procedere anche senza l'assenso della Camera dei Lord; secondo, viene esaltato il valore del popolo come fonte del potere legittimo; terzo, viene attribuito il potere supremo della nazione alla Camera dei Comuni. Nell'ordinanza parlamentare citata da Hobbes, oltre all'istituzione della Corte Suprema di Giustizia, è presente anche un sommario dell'accusa contro il re:

Non contento delle prevaricazioni dei suoi predecessori contro la libertà del popolo, egli [il re] aveva disegnato di erigere un governo tirannico; e a quel fine aveva provocato e mantenuto nel paese una guerra civile contro il parlamento, una guerra da cui il paese era stato orribilmente devastato, il tesoro pubblico esaurito, migliaia di persone assassinate, ed erano stati provocati infiniti altri danni<sup>534</sup>.

Anche Hobbes riporta le diverse accuse indirizzate contro il re. Il rimprovero più grave ai danni del monarca è quello di aver progettato di stabilire un governo tirannico e di aver alimentato, per raggiungere questo fine, il fuoco della guerra civile contro il Parlamento. Stando al sommario dell'accusa, il monarca ha utilizzato la guerra come mezzo per raggiungere interessi personali, senza preoccuparsi minimamente di aver devastato il paese ed esaurito il denaro pubblico.

Dopo aver fatto riferimento all'ordinanza, Hobbes riassume brevemente le sedute processuali, facendo attenzione a rappresentare la debole posizione del re di fronte alle insolenti pretese della Corte.

Sabato 20 gennaio 1649, nella prima seduta processuale, il re, dopo essere stato condotto in aula e aver ascoltato la lettura dell'accusa, chiede sulla base di quale legittima autorità sia stato condotto a processo. In quell'occasione l'imputato non si dichiara né colpevole né innocente e sebbene il Lord President, John Bradshaw, asserisca con vigore che è stato il

---

<sup>534</sup> *Behemoth*, III, p. 177.

Parlamento a garantire l'autorità della Corte, Carlo I non cambia atteggiamento e persevera nel suo secco rifiuto di rispondere alle accuse. Hobbes sintetizza poi la seduta processuale di lunedì 22 gennaio. Questa volta è il procuratore generale John Cook a prendere la parola sostenendo che, se l'imputato avesse continuato a negare l'autorità della Corte, questo atteggiamento si sarebbe dovuto considerare, di fatto, un'ammissione di colpevolezza. Da parte sua, il monarca continua a negare l'autorità della Corte. La situazione non cambia durante la seduta processuale di martedì 23 gennaio. Il re, esortato a dichiarare la sua posizione, rifiuta deciso l'autorità della Corte. L'ultima seduta processuale riportata da Hobbes nel suo resoconto è quella del 27 gennaio 1649. Questa volta la situazione si rovescia, poiché è il sovrano a chiedere di essere ascoltato. I giudici si ritirano per discutere se accettare la richiesta o respingerla; tornati in aula, concedono al re di parlare soltanto nel caso in cui voglia esprimere un contenuto diverso dal suo solito rifiuto di riconoscere l'autorità della Corte. Messo ormai alle strette, Carlo I ammette di non avere nulla da aggiungere. Hobbes riporta poi il suo punto di vista sull'operato di John Bradshaw, non senza qualche intento polemico:

Il presidente cominciò un lungo discorso a giustificazione degli atti del parlamento, adducendo gli esempi di molti re uccisi o deposti da parlamenti malvagi, antichi e moderni, in Inghilterra, Scozia, ed altre parti del mondo. Tutti questi esempi egli si sforzò di giustificarli sulla base di questo solo principio, che il popolo ha il potere supremo e il parlamento è il popolo<sup>535</sup>.

Secondo il giudizio di Hobbes, che traspare chiaramente dalle pagine del *Behemoth*, il Presidente avverte l'esigenza di giustificare gli atti della Corte di Giustizia con il ricorso ad esempi antichi e moderni. È, questo, un passaggio ineludibile, poiché se la Corte vuole dare dimostrazione di aver operato in modo legittimo, deve necessariamente appoggiarsi su precedenti validi e su esempi ragionevoli e pertinenti. Tuttavia, Hobbes specifica a chiare

---

<sup>535</sup> *Behemoth*, III, p. 178.

lettere che in precedenza a deporre o uccidere i sovrani sono stati parlamenti ‘malvagi’; perciò, stando al giudizio di Hobbes, sembra già risultare inficiato il ricorso da parte di Bradshaw agli esempi che servono da giustificazione all’atto della Corte contro Carlo I. Oltre a ciò, gli esempi cui si richiama Bradshaw si basano su alcuni principi che risultano assolutamente inaccettabili nella prospettiva hobbesiana: 1) il popolo detiene il potere supremo e 2) il parlamento è il popolo.

La diversa interpretazione di questi due principi segna una profonda distanza tra Milton e Hobbes. Prima di proseguire con l’analisi del processo, soffermiamoci ad esaminare questa differenza fondamentale tra le teorie politiche di Milton e Hobbes. Come già esplicitato nel *Tenure of Kings and Magistrates*, per Milton il potere deriva dal popolo e in esso rimane anche quando viene trasferito al re o ai magistrati. Ciò significa che il popolo detiene il potere supremo e che il re o il magistrato riceve dal popolo l’autorizzazione a governare. Anzitutto, bisogna riconoscere che è particolarmente problematico definire in modo univoco il contenuto del concetto di popolo in Milton, che è un termine fluido e viene connotato diversamente nelle varie opere politiche<sup>536</sup>. Tuttavia, prendendo in considerazione il *Tenure*, si vede bene che la preoccupazione di Milton in questo testo è quella di identificare il ‘people’ con il corpo collettivo, l’insieme degli individui che si trovano in uno stato di natura e si accordano, per avere salva la vita, di istituire un’autorità sovrana. Da questo accordo si origina un’autorità, ma il potere del re o del magistrato è derivato dal popolo originario. Milton introduce così una dottrina derivativa del potere. È il momento di origine che contraddistingue la definizione miltoniana di potere, tanto che l’autore giunge a sostenere che se l’autorità governa male e non nell’interesse di tut-

---

<sup>536</sup> A questo proposito uno studio fondamentale è il recente lavoro di P. HAMMOND, *Milton and the People*, OUP, Oxford 2014. Nel caso della *Defensio Secunda* si tenga presente anche H. JENKINS, ‘*Quid nomine populi intelligi velimus*’: *Defining the People in the Second Defense*, «Milton Studies», XLVI, 2007, pp. 191-209.



ti, il potere ritorna nuovamente al popolo, che può scegliere un altro governante.

Trattando del rapporto tra re e Parlamento, Milton ragiona nella *Prima Difesa* sul ruolo del Parlamento in Inghilterra. Il Parlamento è il consiglio supremo della nazione e viene eletto dal popolo libero. Gode di ampi poteri ed è costituito al fine di consultarsi sugli affari più importanti dello stato, ma la sua funzione non è in contrasto con i compiti e gli obiettivi del re, che deve occuparsi di far eseguire gli atti e i decreti delle Camere<sup>537</sup>. Essendo eletto dal popolo, il Parlamento ne diviene rappresentante.

A differenza di Milton, Hobbes crede che questi due principi – il popolo detiene il potere supremo e il parlamento rappresenta il popolo – non siano validi nel regno britannico e costituiscano, piuttosto, due pretese infondate. L'appello a questi principi serve soltanto per dare legittimità ad un'azione, l'esecuzione del re, che non potrebbe trovare altrimenti alcuna giustificazione. Nel *Behemoth* Hobbes mette in evidenza, attraverso la modalità dialogica, la sua posizione su questi due principi. La prima questione è introdotta dall'interlocutore B, il quale crede che «dopo Dio, la fonte originaria di tutte le leggi sia stata il popolo»<sup>538</sup> e che, quindi, il popolo sia il detentore del potere sovrano. La risposta dell'interlocutore A, portavoce di Hobbes, toglie spazio ad ogni dubbio:

Ma, molto tempo fa, il popolo, agendo per conto suo e dei suoi eredi, col suo consenso e con giuramenti, ha collocato il potere supremo della nazione nelle mani dei re, per loro e i loro eredi; e, di conseguenza, ha collocato il potere supremo nelle mani di questo re, suo noto e legittimo sovrano<sup>539</sup>.

La spiegazione fornita in questo passo è incentrata sul trasferimento della *suprema potestas* da parte del popolo ad un'autorità, quella del re. Dopo il

---

<sup>537</sup> Cfr. soprattutto *Defensio Prima*, cap. IX, p. 458.

<sup>538</sup> *Behemoth*, III, p. 176.

<sup>539</sup> *Ibidem*.

trasferimento del diritto, il potere non è più nelle mani del popolo, ma nelle mani del sovrano e dei suoi futuri eredi. Allo stesso modo, si deve considerare che il popolo inglese ha ceduto il potere nelle mani del presente e legittimo sovrano. Alla base di questa risposta c'è un processo di autorizzazione, che viene introdotto in modo approfondito nel *Leviatano* e che qui è solo adombrato, con cui i sudditi rinunciano al loro diritto per istituire un'autorità che garantisca loro pace e sicurezza. Per questo motivo, la tesi per cui il popolo detiene il potere supremo nello stato non è da considerarsi vera.

Nel seguito del dialogo viene respinta anche la tesi secondo cui il Parlamento rappresenti il popolo. In linea generale, non si può sostenere una simile tesi, sebbene vi siano casi in cui è vero che il Parlamento rappresenta il popolo. Ad esempio, quando il Parlamento presenta al re delle petizioni o delle rimozioni, agisce in rappresentanza di tutto il popolo. In questi casi, il Parlamento, nel rappresentare come corpo compatto l'interlocutore politico del monarca, si occupa di tutelare gli interessi del popolo. L'interlocutore A sgombera il campo da possibili confutazioni spiegando che: «Il parlamento non rappresenta mai il popolo, se non quando è convocato dal re; né si può immaginare che il re lo convochi per farsi deporre»<sup>540</sup>. È la convocazione da parte del re a stabilire i casi in cui il Parlamento si può considerare diretto rappresentante del popolo. Ovviamente, è da escludere la possibilità che il re convochi il Parlamento allo scopo di farsi deporre.

Tornando all'analisi del processo al re presentato nelle pagine del *Behemoth*, dopo il discorso di John Bradshaw, viene pronunciata la sentenza di condanna a morte contro Carlo I, eseguita martedì 30 gennaio 1649. Hobbes sottolinea come i membri di quel «malvagio parlamento» si fossero rivolti al re chiamandolo tiranno, traditore e assassino, mentre, nei fatti, il re si era

---

<sup>540</sup> *Ibidem*.

distinto per «coraggio, pazienza, saggezza e bontà»<sup>541</sup>. Lo stesso Hobbes, in apertura del *Behemoth*, descrive Carlo I come «un uomo cui non mancava virtù alcuna, del corpo o della mente», che «si sforzava solo di adempiere il suo dovere verso Dio, governando bene i suoi sudditi»<sup>542</sup>. L'intento di Hobbes, in queste pagine, è quello di far emergere la brutalità delle azioni del Parlamento nei confronti del sovrano e di descrivere la debolezza del monarca, completamente sopraffatto dalle decisioni del Parlamento.

Hobbes si sofferma poi su alcuni degli atti promulgati dal Parlamento in seguito alla morte del sovrano. Il giorno stesso dell'esecuzione, il Parlamento decreta che non è riconosciuto alcun successore legittimo al defunto sovrano Carlo I. Dopo aver etichettato la Camera dei Lord come «inutile e pericolosa»<sup>543</sup>, la Camera dei Comuni rimane, di fatto, la sola detentrica del potere. Il regno britannico si è così trasformato in una democrazia o, più verosimilmente, in un'oligarchia, poiché a prendere effettivamente il potere è il *Rump Parliament*, il Parlamento Tronco, ciò che rimane del Lungo Parlamento dopo la Purga di Pride<sup>544</sup>. Hobbes insiste in maniera polemica sul fatto che, anche dopo l'assassinio del sovrano, non si sia costituito un vero governo popolare, cui ambivano gli oppositori del re, quanto piuttosto un'oligarchia, in cui il potere era gestito dal *Rump*, «un relitto della Camera dei Comuni»<sup>545</sup>.

Tracciando un bilancio, Hobbes si trova costretto ad affermare che le colpe vanno distribuite tra le forze politiche in gioco, poiché tutti hanno commesso degli errori: c'è chi ha peccato di ingenuità, chi di eccessiva in-

---

<sup>541</sup> *Behemoth*, III, p. 178.

<sup>542</sup> *Behemoth*, I, p. 16.

<sup>543</sup> *Behemoth*, III, p. 179.

<sup>544</sup> *Ibidem*. Hobbes spiega anche che, subito dopo la morte di Carlo I, il Parlamento fece «una legge, in base alla quale non si sarebbe mai dovuto riammettere al parlamento nessuno dei membri che ne erano stati esclusi perché s'erano opposti alla mozione che vietava di indirizzare messaggi al re».

<sup>545</sup> *Behemoth*, IV, p. 181.

dulgenza, chi di follia. Nei confronti dei membri del Lungo Parlamento il giudizio di Hobbes è estremamente duro:

Penso che ormai non abbiate bisogno d'avere un elenco dei vizi, o dei crimini, o delle follie della maggior parte dei componenti del Lungo Parlamento; né al mondo potrebbero esserne di peggiori. Quali vizi peggiori dell'irreligione, dell'ipocrisia, dell'avarizia, e della crudeltà, che si manifestarono con tanto risalto nelle azioni dei parlamentari e dei ministri presbiteriani? E quali crimini maggiori che l'oltraggiare ed uccidere l'Unto del Signore, come avvenne per mano degli indipendenti, ma a causa della follia e del primo tradimento dei presbiteriani, che tradirono e vendettero il re ai suoi assassini?<sup>546</sup>

Hobbes attacca la maggior parte del Lungo Parlamento, presbiteriani inclusi, per aver dato dimostrazione dei peggior difetti e vizi. Probabilmente, è la crudeltà il denominatore comune di tutte le malvage azioni di cui si sono resi colpevoli i parlamentari. In questo passo Hobbes non fa sconti a nessuno: se gli indipendenti sono colpevoli in quanto esecutori materiali dell'omicidio del sovrano – letteralmente 'l'Unto del Signore', 'the Lord's Anointed' –, i presbiteriani non sono da meno, poiché sono i traditori che hanno consegnato il re nelle mani dei suoi nemici.

Nel suo attacco su più fronti Hobbes non risparmia i Lord, i quali hanno dato prova di una condotta folle e ottusa perché non hanno compreso che indebolendo il re si sarebbero facilmente esposti ad un duro attacco da parte della Camera dei Comuni<sup>547</sup>. Nel caso dei Lord la follia è da intendersi anche come miopia politica, come assoluta incapacità di fare previsioni politiche verosimili. In conclusione del suo ragionamento Hobbes attacca an-

---

<sup>546</sup> *Behemoth*, III, p. 179.

<sup>547</sup> Cfr. *Behemoth*, II, p. 82: «È strano che l'intera Camera dei Lord non si accorgesse che distruggere o indebolire il potere del re significava distruggere o indebolire se stessa. Non è possibile che i Lord ritenessero probabile che il popolo avesse mai avuto l'intenzione di togliere la sovranità al re per conferirla a loro, che erano pochi ed avevano ancor meno potere d'un ugual numero di membri della Camera dei Comuni, essendo amati meno dal popolo». Questo è suggerito anche da S. HOLMES, *Political Psychology in Hobbes's Behemoth*, p. 125. Per una stima delle colpe dei Lord cfr. anche R. KRAYNAK, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, cit., p. 58.

che i *common lawyers*, gli esperti delle questioni di diritto, colpevoli di non essersi accorti che «le leggi del paese erano fatte dal re per obbligare i suoi sudditi a mantenere la pace e la giustizia, e non per obbligare la stessa persona che le faceva»<sup>548</sup>. Nemmeno gli esperti di diritto sono stati in grado di comprendere le prerogative della sovranità, persuasi in modo scorretto che chi detiene il potere sovrano sia sottomesso alle leggi civili. Infine, se i ribelli, com'è ovvio, non si erano mostrati fedeli al re, anche coloro che non osteggiavano apertamente il sovrano, non sono stati in grado di sostenerlo adeguatamente né di impedire la sua esecuzione. Probabilmente, secondo Hobbes, è stato sottovalutato da più parti il pericolo proveniente dagli oppositori del re e dal loro radicalismo<sup>549</sup>. Dalla follia dei colpevoli discende direttamente la follia della guerra civile, cui Hobbes ha fatto cenno nell'incipit del *Behemoth*, che è sinonimo della morte dello stato.

### 3. Re e tiranno in Milton e Hobbes

In diversi luoghi dei suoi scritti politici Milton ripropone le definizioni di re e tiranno. Per verificare le definizioni accolte da Milton su un ampio spettro di argomenti uno strumento molto utile è il suo *Commonplace Book*, una sorta di diario di lavoro contenente citazioni e appunti di lettura annotati da Milton<sup>550</sup>. Nella sezione del *Commonplace Book* relativa al lessico politico sono particolarmente rilevanti per la nostra indagine i lemmi 're' e 'tiranno', ma anche 'leggi', 'sedizione' e 'guerra civile'. Alla voce 're', Milton recu-

---

<sup>548</sup> *Behemoth*, III, p. 179.

<sup>549</sup> Cfr. R. KRAYNAK, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, p. 59.

<sup>550</sup> Il *Commonplace Book* non è solo una raccolta di citazioni, ma contiene anche idee nuove e originali di Milton; questo punto è stato correttamente suggerito da A. PATTERSON, *Reading between the Lines*, Routledge, Londra 1993, p. 225.

pera una massima ricavata dalla tradizione giuridica greco-romana sulla funzione di un imperatore, qui usato come sinonimo di re:

There is an admirable definition of the function of an emperor: "A king exists to do good, and whenever he disregards beneficence, he seems to debase the royal character". A king wishes to do his duty, and he is not truly a king who cheats the people<sup>551</sup>.

Da questa definizione risulta chiaro che il re ha come fine il bene del popolo e che non è un atteggiamento degno dello scettro regale quello di non curarsi del bene collettivo. Di conseguenza, un re che inganna e raggira il suo popolo, non merita di essere chiamato re. Per le definizioni di re e tiranno le fonti impiegate da Milton sono san Basilio, Aristotele e il politico e scrittore inglese Thomas Smith<sup>552</sup>. Nel *Commonplace Book* Milton annota le opposte definizioni di re e tiranno tratte dall'opera di Smith, il *De Republica Anglorum: the Manner of Government or Policy of the Realm of England*<sup>553</sup>.

Definition of Sir Thomas Smith is. A King is who by succession or election commeth with good will of the people to his goverment, and doth administer the commonwelth by the laws of the same and by equity, and doth seeke the profit of the people as his owne. And on the contrarie, he that coms by force, breaks laws at his pleasure, maks other without consent of the people, and regardeth not the wealth of the commons, but the advancement of himselfe, his faction, and his kindred he defines for a tyrant<sup>554</sup>.

---

<sup>551</sup> J. MILTON, *Commonplace Book*, Columbia University Press, New York, 1938, vol. XVIII, pp. 174-75; trad. it.: «C'è un'ottima definizione della funzione di un imperatore: "Un re esiste per fare il bene e, se trascura la benevolenza, sembra svalutare il carattere regale". Un re desidera compiere il suo dovere, e non è veramente re colui che imbroglia il popolo».

<sup>552</sup> Come suggerito anche da R. MOHL, *John Milton and his Commonplace Book*, cit., p. 181.

<sup>553</sup> Composto tra il 1562 e il 1565, il *De Republica Anglorum* viene pubblicato per la prima volta nel 1583. In questo testo Thomas Smith sostiene che l'Inghilterra sia una repubblica, un «commonwealth» di carattere misto.

<sup>554</sup> *Commonplace Book*, pp. 176-77; trad. it.: «La definizione del Signor Thomas Smith è: "Un re è colui che per successione o per elezione giunge al governo con buon volere del popolo e amministra lo stato con le leggi dello stesso e con equità, e ricerca il profitto del popolo come fosse il proprio. E, al contrario, colui che giunge con la forza, viola le leggi a

Thomas Smith nel suo *De Republica Anglorum* si pone in linea con le definizioni aristoteliche, che individuano la differenza più significativa tra re e tiranno nel perseguimento, rispettivamente, del bene collettivo o del profitto personale. Annotando la citazione dal trattato di Smith, Milton segnala di condividere la distinzione tra re e tiranno che, già presente nel *Tenure* e nella *Defensio Prima*, viene ripresa anche in un passo fondamentale della *Seconda Difesa*:

Quod Regibus nego jus esse, vel in regno quovis legitimo pernegare ausim: nemo me læserit Monarcha, quin se prius damnet, tyrannum fassus. Si tyrannos insector, quid hoc ad Reges? quos ego a tyrannis longissime sejungo. Quantum a viro malo distat vir bonus, tantundem a tyranno discrepare Regem contendo: Unde efficitur, tyrannum non modo non esse Regem, sed Regi quidem adversissimum semper imminere. Et sane qui monumenta rerum percurrit, plures a tyrannis quam a populo oppressos Reges, atque sublatos inveniet. Qui igitur tollendos affirmat tyrannos, non Reges, sed inimicissimos Regibus, immo infestissimos regum hostes tollendos affirmat<sup>555</sup>.

In questo passo Milton intende rimarcare la profonda distanza che divide un re da un tiranno. Allo stesso modo in cui un uomo buono differisce radicalmente da un uomo cattivo, tra re e tiranno c'è una distanza enorme. Il tiranno è ciò che vi è di più distante da un re, è un vero e proprio anti-re. Il tiranno, che per sua natura desidera assoggettare gli altri uomini, in realtà, divie-

---

suo piacimento, ne fa altre senza il consenso del popolo, e si occupa non del benessere comune, ma del progresso personale, della sua fazione e dei suoi parenti, quello si definisce tiranno”».

<sup>555</sup> *Defensio Secunda*, pp. 24-26; trad. it: «Quanto al fatto che io nego che i re abbiano il diritto, oserei addirittura negarlo per un qualsiasi regno legittimo: nessun monarca mi può danneggiare, se prima non si condanna dichiarandosi tiranno. Se attacco i tiranni, che cosa c'entrano i re? Io li separo nettamente dai tiranni. Quanto un uomo buono dista da un uomo malvagio, altrettanto io affermo che un re si differenzia da un tiranno; dalla qual cosa si ricava che un tiranno non soltanto non è un re, ma rimane sempre quanto di più lontano da un re. E chi ripercorre la storia scoprirà che sono stati più i re oppressi e deposti dai tiranni che dal popolo. Chi dunque afferma che i tiranni debbano essere scacciati sostiene che vadano deposti non i re, ma coloro che dei re sono più nemici, e anzi i peggiori».

ne il più vile degli schiavi<sup>556</sup>. Il tiranno, infatti, è schiavo di se stesso, dei suoi vizi, delle sue ossessioni e manie; volendo controllare tutto e tutti, si sente perseguitato dal timore di venir ucciso dai suoi stessi sudditi. In tal senso, la tirannide è ciò che più si allontana dalla monarchia, poiché un buon monarca è ben voluto e protetto dai sudditi. Nel lungo passo citato viene recuperato il consueto tema dell'ostilità nei confronti dei tiranni e anche in questa occasione Milton asserisce in tono apertamente polemico che la sua condanna dei tiranni non deve essere mal vista dai re. In altri luoghi della *Seconda Difesa* Milton precisa di non aver mai scritto niente contro i re, ma soltanto contro i tiranni<sup>557</sup>. Al contrario di quanto potrebbe apparire ad una lettura superficiale, la sua squalifica morale della tirannide serve a tutelare gli interessi dei monarchi<sup>558</sup>. Dunque, occorre stare attenti a non confondere re e tiranno appiattendoli l'uno sull'altro<sup>559</sup>; il tiranno indossa la maschera del re, ma non è un vero re<sup>560</sup>. Allo stesso modo, non bisogna confondere l'uccisione di un re e la punizione di un tiranno, non si può scambiare un regicidio per un tirannicidio, poiché non costituiscono affatto la stessa azione<sup>561</sup>.

D'altro canto, conosciamo le opinioni di Hobbes in merito alla distinzione tra re e tiranno. Nel suo *Leviatano* Hobbes pone fine alla tradizionale distinzione tra monarchia e tirannia<sup>562</sup>. Questa distinzione viene annullata proprio nel momento stesso in cui si provano a ricercare le differenze tra le due figure di re e tiranno. Re e tiranno costituiscono due termini distinti che indicano un unico concetto e cioè il potere sovrano, il potere di un solo in-

---

<sup>556</sup> *Defensio Secunda*, p. 28.

<sup>557</sup> *Defensio Secunda*, p. 104.

<sup>558</sup> Cfr. W. WALKER, *Antiformalism, Antimonarchism, and Republicanism in Milton's "Regicide Tracts"*, «Modern Philology», CVIII, 2011, 4, p. 508.

<sup>559</sup> Cfr. *Defensio Secunda*, p. 26.

<sup>560</sup> *Defensio Prima*, prefazione, p. 16.

<sup>561</sup> Cfr. *Defensio Secunda*, p. 92. Su questo punto si veda W. WALKER, *Antiformalism, Antimonarchism, and Republicanism* cit., p. 513.

<sup>562</sup> Cfr. R. FARNETI, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, «Filosofia politica», X, 1996, 3, p. 433.



dividuo. L'utilizzo e la preferenza per un termine o per l'altro dipende unicamente dall'avversione nutrita nei confronti della forma di governa indicata. Quando il detentore del potere sovrano è apprezzato e rispettato viene indicato con il termine 're', mentre quando il sovrano è osteggiato e detestato viene denominato 'tiranno'. A parere di Hobbes, la distinzione tra re e tiranno si riduce, quindi, ad una differenza puramente soggettiva, presente cioè nel soggetto che giudica le azioni del governante e non basata su un determinabile criterio di oggettività. In questo ragionamento è sottintesa l'idea che, attraverso il linguaggio, le persone non indicano soltanto le cose significate, ma anche i loro sentimenti nei confronti di quelle cose<sup>563</sup>. Eliminando la distinzione tra re e tiranno Hobbes compie anche un'altra operazione, congiunta alla prima, e cioè priva gli individui della facoltà di giudicare le azioni del sovrano e di metterne in dubbio la validità o la regolarità. Così facendo, Hobbes garantisce al monarca una sorta di immunità e di riparo dal giudizio dei sudditi. Si tratta di una condizione che Milton non condivide assolutamente, poiché il popolo o i suoi rappresentanti mantengono il diritto di controllare la condotta del monarca.

Su un altro punto si rinviene profonda distanza tra le teorie politiche di Milton e Hobbes. A differenza di Hobbes, Milton crede che tutti gli uomini, inclusi il re o il magistrato, siano sottomessi alla legge civile; al contrario, Hobbes spiega che il re, seppur sottomesso alle leggi di natura in quanto leggi divine, risulta svincolato dal rispetto delle leggi civili. Essendo in possesso della facoltà di fare e abrogare le leggi civili, il sovrano non è tenuto al rispetto delle stesse. Nel capitolo XXVI del *Leviatano* Hobbes spiega chiaramente il meccanismo situato alla base di questo principio:

Il sovrano di uno stato, sia egli un'assemblea o un uomo, non è soggetto alle leggi civili. Infatti, avendo il potere di fare e di abrogare le leggi, se vuole

---

<sup>563</sup> Cfr. K. HOEKSTRA, *Tyrannus Rex vs. Leviathan*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, p. 426.

può liberarsi dalla soggezione abrogando le leggi che lo disturbano e facendone di nuove. Di conseguenza, era libero anche prima, perché è libero chi può essere libero quando vuole e non è possibile per una persona essere vincolata a se stessa, perché, chi può legare può sciogliere e quindi chi è vincolato solo a se stesso non è vincolato<sup>564</sup>.

Siccome chi detiene il potere sovrano è libero di fare e abrogare le leggi, questi non può ritenersi vincolato al rispetto della legge. Ciò è evidente per il fatto che, qualora una legge risulti svantaggiosa al sovrano, egli può decidere di abrogarla; se, al contrario, il sovrano vuole introdurre una nuova legge, è libero di farlo. Perciò, sarebbe insensato sostenere che il potere sovrano sia sottomesso alle leggi civili.

Milton, invece, si mostra convinto nel *Tenure of Kings and Magistrates* e in alcuni luoghi del *Commonplace Book* che l'introduzione delle leggi risponda proprio all'esigenza di controllare i sudditi e, soprattutto, di limitare l'autorità dei governanti<sup>565</sup>. Nella *Prima Difesa*, con il recupero degli autori antichi come Platone, Aristotele e Cicerone, Milton giustifica la subordinazione del sovrano alla legge:

Plato in legibus τὸ κρατοῦν ἐν τῇ πόλει id quod in civitate plurimum debet posse, legem esse ait. In epistolis eam maxime rempublicam laudat, ubi lex, et domina et rex hominum, non homines tyranni legum sunt. Eadem Aristotelis sententia in Politicis, eadem Ciceronis in legibus, ita leges præesse magistratibus, ut magistratus præsumt populo. Cum itaque sapientissimorum virorum iudicio, prudentissimarum civitatum institutis lex semper potestas summa atque suprema habita sit, nec evangelii doctrina cum ratione aut cum jure gentium pugnet, is utique potestatibus supereminentibus verissime subjectus erit, qui legibus et magistratibus juxta leges Rempub. gubernantibus ex animo paret<sup>566</sup>.

---

<sup>564</sup> *Leviatano*, II, cap. XXVI, p. 433.

<sup>565</sup> Cfr. *TKM*, p. 17 e *Commonplace Book*, p. 165. Cfr. L. D'AVACK, *I nodi del potere* cit., p. 217.

<sup>566</sup> *Defensio Prima*, cap. III, pp. 166-68; trad. it: «Platone nelle *Leggi* dice che la legge è τὸ κρατοῦν ἐν τῇ πόλει, cioè ciò che in una città ha più potere. Nelle *Epistole* loda al massimo grado quello stato in cui la legge è padrona e regina degli uomini, non gli uomini tiranni delle leggi. La stessa opinione esprime Aristotele nella *Politica*, Cicerone nelle *Leggi*: che le leggi sono superiori ai magistrati, tanto quanto i magistrati lo sono rispetto al popolo. Dal

In questo passo la preminenza della legge è sostenuta decisamente e la testimonianza degli antichi serve a rendere questa tesi ancor più chiara e incontrovertibile. Milton afferma che tutti gli uomini sono uguali e tutti – incluso il re – sono egualmente soggetti alla legge. Dunque, non è vero che i re sono responsabili soltanto nei confronti di Dio<sup>567</sup>. A conferma della sua tesi Milton riporta nel *Tenure* alcuni esempi di re giusti che riconoscono la loro subordinazione alle leggi:

E non solo Traiano ma Teodosio il Giovane, imperatore cristiano fra i migliori, promulgò come regola inviolabile che tutti i re e imperatori dovessero riconoscere che un principe è vincolato dalle leggi e che la sua autorità dipende da quella della legge, e alle leggi deve sottomettersi. Questo suo editto resta tuttora nel *Codice di Giustiniano*, l. I, tit. 24, come costituzione sacra, valida per tutti gli imperatori successivi<sup>568</sup>.

La legge è il potere più grande sulla terra. Già nell'antichità, gli imperatori più saggi hanno riconosciuto di essere vincolati al rispetto delle leggi e non hanno osato porsi al di sopra di esse<sup>569</sup>. Secondo questo antico modello, l'autorità del governante discende dall'autorità della legge.

---

momento che dunque a giudizio di uomini sapientissimi e secondo le istituzioni di città sagge, la legge è stata sempre considerata il sommo e primo potere, e dal momento che la dottrina del Vangelo non contrasta con la ragione e con il diritto dei popoli, sarà sempre e comunque sottomesso ai poteri superiori colui che obbedisce di buon animo alle leggi e ai magistrati che governano lo stato secondo le leggi».

<sup>567</sup> Su questo cfr. D. FRISON, *Rights and Liberties in John Milton's The Tenure of Kings and Magistrates*, in *Milton, Rights and Liberties*, a cura di C. Tournu e N. Forsyth, Peter Lang, Berna 2007, p. 178.

<sup>568</sup> *TKM*, p. 23.

<sup>569</sup> Questo principio vale secondo Milton a differenza di quanto sostiene «un re in Europa». Cfr. *TKM*, p. 23: «Come può dunque un re in Europa sostenere e scrivere di non dover rendere conto a nessuno salvo che a Dio, quando degli imperatori nei loro stessi statuti hanno scritto e decretato di essere anch'essi responsabili davanti alla legge?». A mio giudizio, qui Milton sta facendo probabilmente riferimento a Giacomo I Stuart, padre di Carlo I, poiché Giacomo I era stato autore di testi come *The True Law of Free Monarchies* e *Basilikon Doron* in cui, poggiando sulla teoria del diritto divino dei re, si professava convinto che il monarca fosse responsabile solamente nei confronti di Dio.

Per rafforzare la validità delle sue tesi Milton si appoggia ad autori, Aristotele in primis, che, al contrario, vengono respinti da Hobbes. Il filosofo di Malmesbury crede che un errore della politica aristotelica sia quello di aver sostenuto che in uno stato ben ordinato non avrebbero dovuto governare gli uomini, bensì le leggi. Hobbes, invece, ritiene che il sovrano, sciolto dal rispetto delle leggi civili, abbia il diritto di interpretare direttamente le leggi civili o di nominarne gli interpreti:

L'interpretazione di tutte le leggi dipende dall'autorità sovrana, e gli interpreti sono solo quelli che nominerà il sovrano (il solo a cui il suddito deve obbedienza), perché altrimenti l'astuzia di un interprete può fare assumere alla legge un senso contrario a quello che intende il sovrano e così l'interprete diventa legislatore<sup>570</sup>.

L'interpretazione della legge costituisce un momento non meno importante dell'elaborazione della stessa. Se la legge viene interpretata in modo differente dall'intendimento dell'autorità sovrana, di fatto, prende forma una legge nuova e l'attività di interpretazione sfocia in un vero e proprio atto di legiferazione.

Nella *Prima Difesa* Milton recupera il contenuto del *Tenure of Kings and Magistrates* secondo cui i re e i magistrati non sono signori e padroni, ma incaricati e rappresentanti del popolo. Questa tesi può essere intesa come una sorta di rovesciamento della teoria assolutistica del potere proposta da Hobbes<sup>571</sup>. Nel sostenere la sua tesi Milton si richiama di nuovo a Platone e Aristotele:

Plato non dominos, sed servatores et adjutores populi appellandos esse magistratus docuit; Populum non servos, sed altores magistratuum, ut qui

---

<sup>570</sup> *Leviatano*, II, cap. XXVI, p. 447.

<sup>571</sup> Cfr. L. D'AVACK, *I nodi del potere*, cit., p. 208.

alimenta et stipendia magistratibus etiam regibus præbant. Eosdem Aristoteles custodes et ministros legum vocat, Plato et ministros et servos<sup>572</sup>.

Il re e i magistrati sono, secondo le definizioni di Platone e Aristotele, rappresentanti del popolo. In quanto funzionari e servitori dello stato, essi sono continuamente sottoposti al controllo popolare e non possono trasmettere il potere per successione. La nomina di un re o di un magistrato discende da un impegno dell'autorità suggellato da un giuramento, come testimonia anche il celebre giurista britannico Henry de Bracton<sup>573</sup>. L'importanza del pubblico giuramento prestato dal sovrano non può essere banalizzata<sup>574</sup>, altrimenti vengono meno, in primo luogo, la fiducia che i cittadini nutrono nei confronti dell'autorità e, in secondo, l'accordo su cui si regge la società. Sia nel *Commonplace Book* sia nel *Tenure* Milton fa riferimento ad alcuni episodi della storia del regno britannico che mettono in evidenza la centralità del giuramento del re di fronte al suo popolo<sup>575</sup>. I re d'Inghilterra sono tenuti per tradizione a giurare; il primo ad averlo fatto è Guglielmo il Normanno, meglio noto come Guglielmo il Conquistatore, il quale giurò addirittura in due occasioni e sedi distinte prima che il popolo gli accordasse obbedienza.

Nella prospettiva hobbesiana, invece, è assente il giuramento da parte del sovrano. Sono i sudditi che, al fine di vedersi garantite pace e sicurezza di cui non riescono a godere effettivamente nello stato di natura, si accordano per trasferire i loro diritti ad un'autorità, che acquisisce in tal modo il potere sovrano. Nel *Leviatano* Hobbes non prevede giuramenti o promesse uf-

---

<sup>572</sup> *Defensio Prima*, cap. III, p. 158; trad. it.: «Platone ci ha insegnato che i magistrati non vanno chiamati padroni, ma servitori e assistenti del popolo; e che il popolo non è costituito da servi, ma da sostentatori dei magistrati, cioè da chi fornisce alimento e sostentamento ai magistrati, anche se re. Questi stessi Aristotele li definisce custodi e ministri delle leggi, Platone ministri e servi».

<sup>573</sup> Cfr. *Defensio Prima*, cap. XII, p. 532.

<sup>574</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 540-542.

<sup>575</sup> Cfr. *Commonplace Book*, pp. 166-67; *TKM*, pp. 18-19.

ficiali da parte del sovrano<sup>576</sup>; va da sé che il compito per cui un sovrano viene designato è quello di garantire la sicurezza e l'autoconservazione dei sudditi – pena la dissoluzione dello stato e il ritorno allo stato di natura.

\*

Recuperiamo ora il quesito posto in apertura del primo capitolo di questa sezione: la morte di Carlo I può essere giustamente considerata la morte di un tiranno oppure è da ritenersi piuttosto la morte di un re? Si tratta, cioè, di un atto legittimo o illegittimo? Per rispondere a questo interrogativo Milton e Hobbes ricorrono a spiegazioni differenti, per certi versi opposte, al fine di giustificare se l'esecuzione di Carlo I, sovrano d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda, sia stata un tirannicidio o un regicidio. Dall'analisi delle due diverse posizioni emerge chiaramente come, nel giudicare la fine di Carlo I, molto dipenda dalla prospettiva di partenza adottata dagli autori, specialmente quando il criterio che determina la tirannide viene rigettato o quando la distinzione tra monarchia e tirannia viene annullata.

John Milton crede che la morte di Carlo I abbia costituito, a tutti gli effetti, un tirannicidio. In quanto tiranno, Carlo I è, per definizione, un nemico dello stato<sup>577</sup>. Considerare il sovrano un nemico pubblico è un'operazione assolutamente decisiva, poiché è ciò che legittima la sua deposizione e la sua uccisione. A causa degli abusi di potere di cui si è reso colpevole, Carlo I si è trasformato in tiranno, collocandosi in tal modo al di fuori della legge. Quando un re decade dall'esercizio della sovranità, di fronte al popolo egli non è più riconoscibile in qualità di 'sovrano', ma di-

---

<sup>576</sup> Nel resoconto storico del *Behemoth* Hobbes fa riferimento ai giuramenti prestati dai re d'Inghilterra all'atto d'incoronazione per mostrare le differenti interpretazioni di alcune clausole del giuramento. Ad esempio, cfr. *Behemoth*, II, pp. 120-21.

<sup>577</sup> Nella *Defensio Secunda* Milton propone la definizione di tiranno come «generis humani publicus hostis». Cfr. J. MILTON, *Defensio Secunda*, p. 196.

viene un uomo ordinario, passibile di pena e di condanna<sup>578</sup>. Nel caso inglese, Carlo I ha violato ogni legge e principio di equità e questo appare, secondo Milton, sotto gli occhi di tutti come innegabile. La tesi miltoniana che definisce il tiranno come nemico pubblico è in accordo con le idee espresse da John Cook nel suo *King Charls His Case* (febbraio 1649):

When any Man is entrusted with the Sword for the Protection and Preservation of the People, if this Man shall employ it to their Destruction, which was put into his Hand for their Safety, by the Law of that Land, he becomes an Enemy to that People, and deserves the most exemplary and severe Punishment that can be invented. [...] If a King become a Tyrant, he shall dye for it<sup>579</sup>.

Il ragionamento è il medesimo. Si tratta di squalificare il sovrano e di considerarlo per quello che è realmente, non più re ma nemico dello stato. In tal modo diventa lecito intervenire contro di lui, processarlo, giudicarlo e addirittura metterlo a morte<sup>580</sup>. Quest'argomentazione ha l'effetto di far perdere terreno all'idea che l'esecuzione di Carlo I sia stata un regicidio<sup>581</sup>.

Anche nel *Commonplace Book* si ritrovano annotazioni che giustificano la deposizione e la messa a morte di un tiranno. Alla domanda se è lecito uccidere un tiranno Milton recupera il parere del teologo riformato italiano Pietro Martire Vermigli:

---

<sup>578</sup> Cfr. V. BEONIO BROCCIERI, *Diritto naturale e società civile nella filosofia politica di J. Milton*, cit., p. 37.

<sup>579</sup> J. COOK, *King Charls His Case*, Londra 1649, pp. 22-23; trad. it: «Quando ad un uomo qualsiasi è affidata la spada per la protezione e la preservazione del popolo, se questo uomo impiegherà la spada, che era stata messa nelle sue mani per la sicurezza del popolo, per la sua distruzione, in base alla legge di quel Paese egli diventa un nemico di quel popolo, e merita la punizione più esemplare e severa che possa essere inventata. [...] Se il re diventa un tiranno, deve morire per questo».

<sup>580</sup> Il brillante saggio di M. DZELZAINIS, *Milton and the Regicide*, in *John Milton. Life, Writing, Reputation*, a cura di P. Hammond e B. Worden, OUP, Oxford 2010, pp. 91-105, è costruito sull'idea per cui Milton non può essere considerato tecnicamente un sostenitore del regicidio.

<sup>581</sup> Questo è suggerito anche da W. WALKER, *Milton's 'Radicalism' in the Tyrannicide Tracts*, cit., p. 295.

Peter Martyr declares that those who choose a superior magistrate and on definite terms make him ruler of the State, as do today the Electors of the Empire, may, if the prince does not abide by his covenants and promises, treat him as an ordinary citizen and compel him by force to fulfill the conditions and covenants which he had promised, and that they may have recourse to arms if other means fail<sup>582</sup>.

Se il principe viola il patto, coloro che lo hanno scelto come governante dello stato hanno la possibilità di costringerlo con la forza a rispettare le condizioni originarie del patto e, nel caso in cui l'obbligo non fosse sufficiente, possono rivolgere le armi contro di lui. In merito al prendere le armi contro il principe è particolarmente significativa un'altra annotazione presente nel *Commonplace Book*, tratta dai *Discorsi* di Machiavelli (*Discorsi*, I, 58): «Ad un principe cattivo non è altro rimedio che il ferro. A curare la malattia del popolo bastano le parole, e a quella del principe bisogna il ferro»<sup>583</sup>. Sulla scia di Machiavelli, Milton prevede un diritto di resistenza al potere sovrano tirannico che si estenda fino allo scontro armato. Anzi, nel parere espresso da Machiavelli, il ricorso alle armi sembra l'unico rimedio possibile contro un principe cattivo.

Al contrario di Milton, Hobbes è convinto che l'assassinio di Carlo I Stuart costituisca l'emblema di una giustizia sommaria, esito di un connubio fatale di ignoranza e passioni violente<sup>584</sup>. Come prima cosa, Hobbes fa notare la difficoltà per un qualsiasi reggitore dello stato di governare un popolo che non conosce né i propri diritti e doveri né i caratteri e le prerogative del-

---

<sup>582</sup> *Commonplace Book*, p. 183; trad. it.: «Pietro Martire [Vermigli] dichiara che coloro che scelgono un magistrato superiore e secondo tempi definiti lo rendono reggitore dello stato, come fanno oggi gli Elettori dell'Impero, possono, se il principe non rispetta i suoi patti e le sue promesse, trattarlo come un cittadino ordinario e costringerlo con la forza ad adempiere alle condizioni e ai patti che ha promesso, e possono fare ricorso alle armi se gli altri mezzi falliscono».

<sup>583</sup> *Ibidem*.

<sup>584</sup> Questo è suggerito anche da M. DZELZAINIS, *Anti-monarchism in English Republicanism*, in *Republicanism: a Shared European Heritage*, a cura di Q. Skinner e M. Van Gelderen, CUP, Cambridge 2002, p. 28.



la sovranità<sup>585</sup>. Il popolo «ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico, in quanto nessuno ha in mente mai altro che il suo interesse privato»<sup>586</sup>. Quando il loro interesse personale non è direttamente in gioco, i membri del popolo sono portati ad affidarsi ai predicatori, i quali condizionano pesantemente le loro opinioni e influenzano il loro modo di pensare. Per qualsiasi governante è già molto complicato regnare in condizioni simili, ma a peggiorare la situazione vissuta da Carlo I sono i continui impedimenti posti dallo stesso Parlamento e gli attacchi sferrati dai suoi avversari che intendono danneggiare la sua credibilità. A più riprese Carlo I è stato calunniato, spiega Hobbes, poiché l'obiettivo dei suoi nemici era quello di creare un solco netto che dividesse il popolo dal suo sovrano. All'inizio del dialogo II del *Behemoth* l'interlocutore A spiega l'inconcepibile *escalation* di accuse subite dal sovrano:

Il parlamento aveva fatto credere al popolo che l'esazione dell'imposta per la marina da guerra fosse illegale, e il popolo, di conseguenza, inclinava a considerarla un atto tirannico; subito dopo, per accrescere il malcontento popolare nei confronti di Sua Maestà, accusarono il re di voler introdurre e riconoscere in questo regno la religione cattolica romana. Niente di più di questa poteva essere invisibile al popolo, non perché si trattava d'una religione falsa (non avevano né abbastanza cultura né abbastanza giudizio per esaminare questo punto), ma perché erano stati abituati a sentir inveire contro di essa nei sermoni e nei discorsi dei predicatori in cui avevano fiducia. E, in verità, non si sarebbe potuto inventare una calunnia più efficace per allontanare dal re le simpatie del popolo<sup>587</sup>.

Con il crescente aumento del malcontento popolare diminuisce la credibilità del re, incapace di difendersi dalle accuse confezionate ad arte dai suoi avversari. Tra le accuse che favoriscono un graduale e inarrestabile allontanamento del popolo dal sovrano si annoverano l'introduzione della *ship money*

---

<sup>585</sup> *Behemoth*, I, p. 8.

<sup>586</sup> *Behemoth*, I, p. 46.

<sup>587</sup> *Behemoth*, II, p. 71; a proposito delle calunnie nei confronti del re cfr. anche *Behemoth*, II, p. 119.

e il riavvicinamento alla religione cattolica. Si tratta di due temi particolarmente delicati, che i parlamentari hanno saputo sfruttare a loro vantaggio per mettere in cattiva luce il sovrano. Criticando come illegale l'imposta della marina di guerra (*ship money*), i parlamentari riescono a far credere al popolo che questa sia effettivamente contraria alla legge<sup>588</sup>. I parlamentari danneggiano ulteriormente il re attribuendogli falsamente la volontà di introdurre la religione romana nel regno. In tal modo il sovrano diventa sempre più sgradito al popolo e i parlamentari cercano di isolarlo anche dai suoi seguaci e servitori più fedeli. Buona parte della colpa della morte patita da Carlo I è attribuita da Hobbes direttamente ai presbiteriani:

Il nostro defunto re, il migliore forse che mai sia esistito, fu prima perseguitato con la guerra, e poi assassinato, per incitamento dei ministri presbiteriani, che, di conseguenza, sono responsabili della morte di tutti coloro che caddero in quella guerra, circa 100.000 persone – credo – tra Inghilterra, Scozia, e Irlanda<sup>589</sup>.

Si è già riflettuto sul ruolo svolto dai ministri presbiteriani nell'attacco contro Carlo I. In questo passo, però, Hobbes intende sottolineare che i presbiteriani sono colpevoli non soltanto della morte di Carlo I – fatto di per sé già gravissimo, ma anche di tutti coloro che negli scontri civili persero la vita. Certamente, la guerra civile è stata alimentata dall'incitamento e dall'istigazione di quei «ministri di sedizione», per riprendere le parole di Milton<sup>590</sup>. Talvolta, sottolinea Hobbes, l'interpretazione di un verso della Scrittura può divenire causa di una guerra civile e della deposizione o uccisione di un sovrano<sup>591</sup>. È dal dissenso, dalla divergenza di opinioni che si

---

<sup>588</sup> Hobbes affronta il nodo tematico della *ship money* anche in altri luoghi, in cui spiega che alla base della richiesta del Parlamento di non pagare i tributi al re non vi era il principio di equità. Cfr. *Behemoth*, I, pp. 43-44.

<sup>589</sup> *Behemoth*, II, p. 109.

<sup>590</sup> Cfr. *TKM*, p. 61.

<sup>591</sup> Cfr. *Behemoth*, I, p. 61; II, p. 110. Questo è ribadito anche da M. DZELZAINIS, *Anti-Monarchism in English Republicanism*, cit., p. 32 e V. KAHN, *The Metaphorical Contract in Milton's Tenure of Kings and Magistrates*, in *Milton and Republicanism*, cit., p. 105.

giunge alla ribellione e alla guerra civile. Per scompaginare l'equilibrio interno allo stato spesso è sufficiente che false opinioni o dottrine vengano accettate come vere dalla maggior parte dei sudditi; ciò prepara il terreno ad un rovesciamento dell'ordine istituito. Per questo motivo, Hobbes è convinto che «il buon governo delle azioni degli uomini consiste nel buon governo delle loro opinioni»<sup>592</sup>. È il linguaggio a detenere per Hobbes un ruolo decisivo, la cui importanza non può mai essere sottovalutata. La scelta di privilegiare un certo tipo di linguaggio rispetto ad un altro è chiaro anche al Parlamento:

Quando accusava un uomo, questo parlamento non badava mai al significato delle parole usate, ma al peso che avevano per aggravare l'accusa di fronte alla moltitudine ignorante, che considera atroci tutte le colpe che vengono espresse con termini atroci, se ha in odio l'accusato<sup>593</sup>.

Qui Hobbes spiega che il Lungo Parlamento presta particolare attenzione alle parole utilizzate, soprattutto in vista dell'effetto che intende suscitare nell'opinione pubblica. Come si legge nel *Behemoth*: «Era uno degli artifici di quel parlamento, quello di attaccare la parola 'tradimento' a ogni capo d'accusa presentato contro qualsiasi persona essi volessero togliere di mezzo»<sup>594</sup>. Il popolo ignorante rischia così di perdere di vista il fatto nella sua veridicità, poiché è colpito principalmente dal peso dei termini impiegati. È, questo, un espediente consapevolmente messo in atto dai membri del Parlamento e non un evento accidentale. In questo passo viene espresso praticamente lo stesso concetto che si colloca alla base dell'equivalenza tra monarchia e tirannide elaborata da Hobbes. Quando si ha in odio il monarca, lo si chiama 'tiranno', si adotta cioè un termine 'atroce' per descrivere chi detiene il potere sovrano. Allo stesso modo, quando la moltitudine detesta

---

<sup>592</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 293.

<sup>593</sup> *Behemoth*, II, pp. 80-82.

<sup>594</sup> *Behemoth*, II, p. 79.

l'accusato, considera 'atroce' la sua colpa, che viene espressa attraverso l'uso di termini forti e impressionanti. Da questo punto di vista, ciò che conta è l'effetto che si intende suscitare nell'opinione pubblica. Esiste, quindi, una consapevolezza nell'utilizzare un certo tipo di linguaggio per 'manipolare' i fatti, facendoli apparire convenientemente in modo accettabile oppure detestabile. Le parole smisurate spesso servono a condizionare l'opinione pubblica; i parlamentari, abituati a giocare con le parole, chiamano 'giusta punizione' quella che Hobbes definisce 'crudeltà'<sup>595</sup>. Tuttavia, è decisivo tenere a mente che prima di utilizzare un termine, si ha già un'opinione precisa su ciò che è sottoposto a giudizio: si detesta il sovrano e, quindi, lo si nomina 'tiranno'.

La distinzione tra regicidio e tirannicidio ricavata dagli antichi è, agli occhi di Hobbes, una distinzione vuota, che serve solamente a fornire un'apparente giustificazione ad un'azione, l'uccisione del re, che è ingiusta e ingiustificabile. Su questo punto Hobbes non lascia spazio a fraintendimenti. Nella sua teoria politica Hobbes dispone che i sudditi non possono protestare contro il potere sovrano o mettere in discussione le sue decisioni e i suoi giudizi. Conformemente a ciò, Hobbes spiega che «nessun uomo che abbia il potere sovrano può giustamente essere messo a morte o punito in altra maniera dai suoi sudditi»<sup>596</sup>. Dopo il patto i sudditi di un monarca non possono «sciogliere la monarchia» e «ritornare al caos di una moltitudi-

---

<sup>595</sup> *Behemoth*, II, p. 101.

<sup>596</sup> *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 291. Su questo punto Hobbes è in linea con le posizioni espresse da Jean Bodin nella *République*. Cfr. J. BODIN, *Six livres de la République*, ed. it.: *I sei libri sullo stato*, cit., II, cap. 5, pp. 612-13: «Il suddito non ha alcun potere di sottoporre a giudizio il suo principe, dal quale gli deriva ogni autorità e ogni potere di comando, e che può revocare ogni potere ai suoi sudditi. [...] Se poi non è lecito al suddito sottoporre a giudizio il suo principe, come non è lecito al vassallo giudicare il suo signore né al servo il suo padrone, come potrà mai esser lecito procedere contro di lui per via di fatto? [...] Ora, non solamente il suddito che abbia ucciso il suo principe sovrano è reo del delitto di lesa maestà al primo capo; ma lo è anche il suddito che abbia semplicemente attentato alla vita del principe, o che abbia dato il consiglio o che abbia semplicemente premeditato l'atto».

ne disgregata»<sup>597</sup>, in virtù del fatto che hanno ceduto al loro sovrano il diritto di governarli e sono vincolati dal patto. Resistere al re non è così diverso da resistere a Dio, essendo il sovrano il Dio mortale. Se, nel caso di Carlo I, Hobbes respinge energicamente la legittimità del regicidio o, che è lo stesso, del tirannicidio, rimane aperta, invece, la possibilità dell'*hosticidium*, l'uccisione di un nemico, previsto nel *De Cive*<sup>598</sup>. Tuttavia, l'*hosticidium* non si applica al caso inglese, poiché Carlo I non è un nemico dello stato, ma il legittimo sovrano d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda.

Nel ragionare sul processo contro Carlo I, Hobbes non risparmia nessuno, ma attacca tutti i parlamentari, compresi i Lord. Più in generale, Hobbes se la prende con tutti coloro che si innamorano della novità e del cambiamento, senza rendersi conto dei rischi che vi sono associati. Questo, peraltro, rappresenta un atteggiamento tipico della natura umana che, eternamente insoddisfatta, ricerca e desidera il cambiamento in quanto tale. Gli uomini sono naturalmente indotti ad inseguire la novità, salvo accorgersi troppo tardi dell'errore e rimanerne delusi. A questo proposito Hobbes conclude che «sono stolti, in generale, tutti quelli che demoliscono qualcosa che è di loro giovamento, prima d'aver messo al suo posto qualcosa di meglio»<sup>599</sup>.

Sulla questione della resistenza al potere sovrano non ci può essere distanza maggiore fra i due pensatori, dato che per Milton fare giustizia di un tiranno è espressione della necessaria autodifesa del popolo<sup>600</sup>, mentre per Hobbes il popolo non ha diritto di attaccare il detentore del potere sovrano. L'opinione di Milton è ben sintetizzata da un passo tratto dalla *Seconda Difesa*:

---

<sup>597</sup> *Leviatano*, II, cap. XVIII, p. 285.

<sup>598</sup> *De Cive*, cap. XII, § 3, p. 184.

<sup>599</sup> *Behemoth*, III, p. 180.

<sup>600</sup> Si tratta della questione della *self-preservation* commentata anche da V. KAHN, *The Metaphorical Contract in Milton's Tenure of Kings and Magistrates*, cit., p. 103.

Equidem in ea sum sententia, contra quem bellum gerimus, eum, si quis rationis aut iudicii usus sit, hostem a nobis judicari; hostem autem tam interficere quam oppugnare, eodem semper jure licuisse: Tyrannus igitur cum non noster solum, sed totius prope generis humani publicus hostis sit, eum quo jure armis oppugnari, eodem posse & interfici<sup>601</sup>.

Il caso inglese rappresenta per Milton la punizione di un tiranno per amore di libertà, giustizia, religione<sup>602</sup>. Su questo punto la frattura tra i due autori è insanabile, poiché per Hobbes, mettendo a morte Carlo I, non si è ucciso né un nemico, né un tiranno, ma il legittimo sovrano. Milton crede che, rispetto alle altre forme di governo, la monarchia degeneri più facilmente in tirannia. È proprio il potere concentrato nelle mani di uno solo a favorire la degenerazione in tirannide. Per Hobbes, invece, quest'idea è insensata e ingiustificata, poiché ogni stato tende alla dissoluzione per discordie intestine o per cause esterne, come, ad esempio, invasioni e conquiste straniere<sup>603</sup>. Dalla sua prospettiva, non è vero che a priori una forma di governo può degenerare in tirannia più di un'altra.

\*

Si può dire che la testimonianza di John Aubrey sul rapporto tra John Milton e Thomas Hobbes si è imposta a giusto titolo. Nel determinare le differenze e le opposizioni tra i due autori, il *Behemoth* riveste un ruolo decisivo,

---

<sup>601</sup> *Defensio Secunda*, p. 196; trad. it.: «E io sono di questo avviso: colui contro il quale conduciamo una guerra viene da noi giudicato nemico, se si ricorre alla ragione e al giudizio; e che è sempre stato lecito per lo stesso diritto tanto uccidere quanto contrastare il nemico; dal momento che il tiranno non è soltanto nostro nemico, ma è una sorta di pubblico nemico dell'intero genere umano, lo si può contrastare con le armi secondo lo stesso diritto con il quale lo si può anche uccidere».

<sup>602</sup> *Defensio Prima*, cap. XII, pp. 552-54.

<sup>603</sup> Cfr. *Leviatano*, II, cap. XXI, p. 361: «E anche se nell'intenzione di chi la crea la sovranità è immortale, tuttavia, per la sua natura, non solo è soggetta alla morte violenta a causa delle guerre con gli stranieri, ma ha anche in sé, fin dalla sua istituzione, molti semi di mortalità naturale a causa delle discordie intestine dovute all'ignoranza e alle passioni degli uomini».

poiché è proprio in questo scritto che Hobbes, come ha interpretato in modo convincente Sommerville, cerca di contrattaccare e di «punire» le idee di Milton<sup>604</sup>.

---

<sup>604</sup> J. SOMMERVILLE, *Hobbes and Independency*, cit., p. 171: «In *Behemoth* Hobbes castigated Milton's ideas».





## **SEZIONE SECONDA**

**Dalla disobbedienza alla resistenza.  
Il tirannicidio nei «monarcomachi britannici»**



## 1. Pensare la resistenza dopo la Riforma protestante: la *Confessione di Magdeburgo* (1550)

Fino a metà Cinquecento luterani e calvinisti sostengono una dottrina dell'obbedienza incondizionata al governante che, in quanto autorità stabilita da Dio, non può essere contrastato dai sudditi. Se Martin Lutero è generalmente noto come autore che condanna apertamente la ribellione considerandola contraria alla legge divina – basti pensare alla sua reazione contro la rivolta dei contadini capeggiata da Thomas Müntzer nel 1525 –, in realtà il Riformatore tedesco riconosce, in alcuni casi eccezionali, la possibilità di non obbedire a quei comandi dell'autorità sovrana che costringono i sudditi a commettere peccati di idolatria. Giovanni Calvino, nel suo celebre trattato *Institutio christianae religionis*, afferma l'obbligo di obbedienza dei sudditi sia verso i sovrani buoni sia verso i sovrani ingiusti; questi ultimi spesso sono frutto di una punizione divina nei confronti di un popolo malvagio. In questa prospettiva, obbedire ai governanti significa obbedire a Dio che li ha istituiti, e resistere ai governanti significa resistere a Dio. Anche nell'opera di Calvino è possibile ritrovare alcuni margini per non prestare obbedienza agli ordini delle autorità sovrane, qualora questi comandi siano irrispettosi della volontà divina, ma si tratta, beninteso, di casi eccezionali. Il passo biblico tradizionalmente citato per sostenere il dovere di obbedienza è tratto dall'*Epistola di San Paolo ai Romani*, che Lutero commenta nel dettaglio in uno scritto composto tra il 1515 e il 1516. Questa epistola, che Lutero individua come «il pensiero centrale del Nuovo testamento», «il Vangelo nella sua espressione più pura»<sup>1</sup>, contiene al capitolo XIII il passo fondamentale in materia di obbedienza all'autorità sovrana:

---

<sup>1</sup> M. LUTERO, *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in ID., *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967, p. 515.

<sup>1</sup>Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. <sup>2</sup>Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna.

Il dettato paolino è interpretato da Lutero in modo letterale, ovvero come un'esortazione o un insegnamento all'obbedienza<sup>2</sup>. Da questo punto di vista, l'obbedienza è necessaria, poiché opporsi all'ordine dell'autorità sovrana significa, di fatto, opporsi al volere divino, dato che l'autorità è stabilita da Dio. Perciò, dal momento che l'autorità sovrana è stata stabilita in vista della protezione di tutti e del mantenimento della giustizia, tutti sono chiamati a prestare obbedienza al sovrano. Luterani e calvinisti sono noti per aver professato dottrine dell'obbedienza e della non-resistenza. Nella loro prospettiva, la resistenza attiva non sembra essere accettata in nessun caso.

A stabilire un cambio di paradigma in materia di disobbedienza e resistenza in ambito luterano è la *Confessione di Magdeburgo*, poi assorbita dalla tradizione calvinista. La *Confessione di Magdeburgo* è un testo redatto in risposta all'*Interim* di Augusta (maggio 1548), il decreto imperiale con cui l'Imperatore Carlo V, uscito vittorioso dallo scontro con la Lega di Smalcalda, intende imporre ai protestanti una forma religiosa più moderata, che comporta il recupero di alcune credenze e riti cattolici. Per quanto la Germania protestante sia costretta a sottomettersi all'editto di Carlo V, dato che nessun principe di Germania ha il diritto di resistere all'imperatore, la città di Magdeburgo non accetta l'*Interim*, decide di resistere agli ordini di Carlo V e, messa al bando dall'Impero, viene attaccata dalle truppe imperiali. A partire da questo episodio, nel biennio compreso tra il 1548 e l'aprile 1550 si registra una prolifica produzione di pamphlet a difesa della resistenza della città di Magdeburgo. Il documento ufficiale a chiarificazione dei

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 529-30.

<sup>3</sup> Sempre nel 1550 la *Confessione* viene pubblicata anche in latino con il titolo: *Confessio et apologia pastorum & reliquorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*. Per lo studio della *Bekennntnis* si veda almeno O.K. OLSON, *Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-*

principi su cui poggia la resistenza della città di Magdeburgo è la *Bekenntnis, Unterricht und Vermahnung der Pfarrherrn und Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburg*, firmata da Niclas von Amssdorff e da altri otto ministri di Magdeburgo, e pubblicata il 13 aprile 1550<sup>3</sup>.

Strutturata in tre sezioni, la *Confessione di Magdeburgo* annuncia che i sudditi devono obbedire alle autorità sovrane, ma tale obbedienza non deve essere cieca e incondizionata; al contrario, essa ha dei limiti, soprattutto quando l'autorità abbandona o trascura le sue funzioni. L'obbligo dei sudditi nei confronti dell'autorità è di natura condizionale. Un imperatore che allontana i sudditi dalla vera religione si oppone a Dio e i sudditi hanno il dovere di difendere la vera religione e di resistere all'introduzione di una falsa religione. Interpretando in modo nuovo i principi espressi nell'*Epistola di San Paolo ai Romani*, i pastori dimostrano che non tutte le autorità sovrane sono stabilite da Dio. In particolare, il governante che si oppone a Dio, il tiranno, non è un ordine di Dio, bensì un ordine del diavolo. Il tiranno cessa di essere un governante legittimo e contro il tiranno è ammessa la resistenza<sup>4</sup>. Si tratta di una significativa trasformazione nel modo di interpretare l'epistola paolina, che verrà ripresa anche da alcuni autori successivi, poiché rompe con l'idea per cui ogni autorità, in quanto tale, sia stabilita da Dio. Nel caso specifico, i pastori di Magdeburgo sostengono che sia stato l'imperatore Carlo V a disturbare la pace e l'ordine pubblico; per questo motivo la loro resistenza, che ne è naturale conseguenza, è di carattere puramente difensivo<sup>5</sup>. L'imperatore ha utilizzato il suo potere in modo improprio.

---

<sup>3</sup> Sempre nel 1550 la *Confessione* viene pubblicata anche in latino con il titolo: *Confessio et apologia pastorum & reliquorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*. Per lo studio della *Bekenntnis* si veda almeno O.K. OLSON, *Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551*, «Sixteenth Century Journal», III, 1972, 1, pp. 56-79. Si veda anche D.M. WHITFORD, *From Speyer to Magdeburg: the Development and Maturation of a Hybrid Theory of Resistance to Tyranny*, «Archiv für Reformationsgeschichte», XCVI, 2005, pp. 57-80.

<sup>4</sup> Su questo punto si veda anche J. WITTE, *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, CUP, Cambridge 2007, p. 109.

<sup>5</sup> Cfr. D.M. WHITFORD, *The Right of Resistance in the Theology of Martin Luther; with Specific Reference to the Magdeburg Confession of 1550*, PhD Dissertation, Boston Uni-

prio e oppressivo; terrorizzando i suoi sudditi, l'imperatore non ha mantenuto fede alle proprie responsabilità e si è allontanato dal mandato divino. I sudditi, dal canto loro, non devono stare a guardare, ma difendersi contro le ingiustizie. È l'imperatore il vero ribelle, poiché ha disturbato la quiete e dissolto la pace pubblica<sup>6</sup>.

Nella *Confessione di Magdeburgo* le ingiustizie più gravi – siano esse derivate da violazioni delle leggi divine o da imposizioni delle leggi positive – possono essere contrastate con la resistenza attiva<sup>7</sup>. Un ruolo fondamentale in tal senso è giocato dai magistrati inferiori, che, incaricati di promuovere il bene e di punire il male, hanno il compito di controllare e correggere il sovrano, e di resistergli quando governa in modo oppressivo e tirannico<sup>8</sup>. Non si rinviene nella *Bekennntnis* una resistenza popolare, perché il popolo è guardato ancora, sulla scia di Lutero, con una buona dose di sfiducia e sospetto. Di fronte agli errori del sovrano che si discosta dalla legge divina, né il popolo in modo collettivo né i singoli individui possono intervenire contro il sovrano, a meno che il magistrato inferiore non richiami il popolo all'azione. Nella *Confessione* viene impostato un confronto tra i pastori di Magdeburgo e la famiglia ebraica dei Maccabei, da una parte, e l'imperatore Carlo V e il sovrano seleucide Antioco IV Epifane, dall'altra<sup>9</sup>. Attraverso il recupero del celebre episodio biblico della rivolta dei Maccabei, che hanno resistito ai comandi ingiusti ed empì di Antioco, l'intenzione dei pastori di

---

versity, 1999, p. 147. Non viene considerata valida ogni forma di resistenza, ma bisogna stabilire i casi in cui questa è opportuna.

<sup>6</sup> Cfr. D. WHITFORD, *The Right of Resistance in the Theology of Martin Luther*, cit., p. 170.

<sup>7</sup> Questo è suggerito da C. SHOENBERGER, *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, PhD Dissertation, Columbia University, 1972, p. 164.

<sup>8</sup> Questo vale anche quando il sovrano toglie l'incarico ai magistrati inferiori. Cfr. C. SHOENBERGER, *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, cit., p. 158. Su questo punto si veda anche M. DZELZAINIS, *Milton and the Regicide*, in *John Milton. Life, Writing, Reputation*, cit., p. 93.

<sup>9</sup> Cfr. D. WHITFORD, *The Right of Resistance in the Theology of Martin Luther*, cit., pp. 179-80.

Magdeburgo è quella di farsi imitatori dei Maccabei, nel tentativo di resistere alle imposizioni oppressive di Carlo V.

Ora, ci si potrebbe chiedere per quale motivo la *Confessione di Magdeburgo* sia importante per le nostre riflessioni. Bisogna tenere conto che i pamphlet sulla resistenza che sono protagonisti di questa seconda sezione del lavoro di tesi vengono redatti dopo la *Confessione di Magdeburgo*, la quale segna, a tutti gli effetti, uno spartiacque nel modo in cui il diritto di resistenza viene interpretato in ambito riformato. La *Bekenntnis* si può considerare, infatti, la prima esposizione compiuta della resistenza alla tirannide e all'oppressione religiosa e politica. La legittimità della resistenza al sovrano divenuto tiranno trova le sue radici teoriche nella *Confessione di Magdeburgo*. Più in generale, alcune di queste idee verranno riprese e, in molti casi, radicalizzate negli scritti successivi appartenenti alla tradizione protestante, a partire dalla reinterpretazione dell'*Epistola di San Paolo ai Romani*, il testo tradizionalmente citato a sostegno dell'obbligo di obbedienza dei sudditi all'autorità sovrana<sup>10</sup>. Al di là dell'influenza diretta che la *Bekenntnis* possa avere effettivamente esercitato sugli autori di cui trattiamo in questa seconda sezione, secondo alcuni non ancora dimostrata in termini inequivocabili<sup>11</sup>, è senza dubbio importante inquadrare questi *resistance pamphlets* in un nuovo paradigma della resistenza<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Molti leader calvinisti leggono la *Confessione*. Questo è suggerito da R. KINGDON, *The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries*, «Church History», XXVII, 1958, 3, p. 227. Cfr. anche W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, PhD Dissertation, Boston University, 1961, pp. 210-11; K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en Provence 2003, pp. 127-28.

<sup>11</sup> Si veda a questo proposito C. ZWIERLEIN, *L'importance de la Confessio de Magdeburg (1550) pour le calvinisme: un mythe historiographique?*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXVII, 2005, 1, p. 42.

<sup>12</sup> C'è chi individua, in termini che sembrano condivisibili, la *Confessione di Magdeburgo* come punto di contatto tra le teorie tedesche e inglesi sulla resistenza. Cfr. E. HILDEBRANDT, *The Magdeburg Bekenntnis as a Possible Link between German and English Resistance Theories in the Sixteenth Century*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXI, 1980, pp. 227-53.

## 2. I «monarcomachi»

Il termine latino ‘monarchomachos’, in italiano ‘monarcomachi’, compare per la prima volta nel *De regno et regali potestate* del giurista scozzese William Barclay. Stampato a Parigi nel 1600 e strutturato in sei volumi, il trattato di Barclay contiene una lunga e argomentata difesa dei diritti del re ed è concepito, come si evince dal titolo, come critica «adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et Reliquos Monarchomachos», «contro Buchanan, Bruto, Boucher e altri monarcomachi»<sup>13</sup>. In questo testo sono esplicitamente designati con l'appellativo di ‘monarcomachi’ George Buchanan, umanista scozzese e autore del *De jure regni apud Scotos*, e Jean Boucher, teologo della Sorbona, membro della Lega cattolica durante le guerre di religione francesi e autore del *De iusta Henrici Tertii abdicatione e Francorum regno libri IV* (1589). Stephanus Junius Brutus, l'altro nome che appare nel lungo titolo dell'opera di Barclay, è, in realtà, lo pseudonimo impiegato dall'autore o, meglio, dagli autori delle *Vindiciae contra tyrannos*, probabilmente opera congiunta di Philippe Duplessis-Mornay e Hubert Languet. Agli autori bollati come ‘monarcomachi’ che vengono citati nel titolo se ne aggiungono altri che Barclay ha in mente come bersaglio critico. Tra questi si annoverano: François Hotman e la sua *Francogallia* (1573), il gesuita Juan de Mariana e il suo *De rege et regis institutione* (1599), l'ecclesiastico cattolico Guillaume Rose e il suo *De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos autoritate* (1592). Come si può già intravedere, nel *De regno et regali potestate* Barclay unisce, nel suo sforzo polemico e critico, autori di provenienza e di tradizioni confessionali assai diverse. Si tratta

---

<sup>13</sup> W. BARCLAY, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, & reliquos Monarchomachos libri sex*, Parigi 1600.



cioè di autori che, pur non essendo afferenti ad una medesima tradizione, vengono accomunati dal giurista scozzese per un aspetto, ovvero quello di aver espresso e difeso nei loro scritti una dottrina della resistenza contro l'autorità sovrana. L'intento del giurista Barclay è quello di distruggere alla radice i fondamenti delle dottrine della resistenza attaccando gli autori come sovversivi e nemici della monarchia, e rifondare, al tempo stesso, la monarchia sul diritto divino. Il carattere eterogeneo della lista di 'monarcomachi' prodotta da Barclay, già sottolineato dagli interpreti<sup>14</sup>, è prova del fatto che autori appartenenti a confessioni diverse o a contesti storico-politico differenti hanno sostenuto, secondo modalità distinte, il diritto di resistenza e, in misura diversa, la legittimità del tirannicidio<sup>15</sup>.

Il termine 'monarcomaco' è generalmente impiegato dagli storici nel contesto delle guerre di religione francesi e, in particolare, per indicare quegli autori che, dopo la strage degli ugonotti compiuta dalla fazione cattolica durante la notte di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572), compongono degli scritti in difesa del diritto di resistenza contro i governanti tirannici. Tra questi testi, che introducono il diritto per i magistrati inferiori di punire, deporre e perfino uccidere i sovrani che opprimono la vita religiosa dei sudditi, si annoverano: la *Francogallia* di François Hotman (1573), il trattato *Du droit des magistrats sur leurs sujets* di Theodore Beza (1574), l'anonimo *Réveille-Matin des François et de leurs voisins* (1574), l'anonimo *Discours politiques de diverses puissances*, comparso prima manoscritto (1574) e poi all'interno della raccolta di Simon Goulart *Mémoires de l'état de France sous Charles Neuvième* (1576-77)<sup>16</sup> e le celebri *Vindiciae contra Tyrannos*,

<sup>14</sup> Questo aspetto è sottolineato da R. VON FRIEDEBURG, *Buchanan and the German Monarchomachs*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, a cura di C. Erskine e R. Mason, Ashgate, Aldershot 2012, pp. 134-35.

<sup>15</sup> Come è stato notato, si dovrebbe parlare di «tirannomachi» anziché di «monarcomachi», poiché questi autori non combattono la monarchia in quanto tale, ma solamente quando essa degeneri in tirannia. Questo è suggerito da M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, cit., p. 418.

<sup>16</sup> All'interno della raccolta di Simon Goulart compare, pubblicato per la prima volta in forma integrale, anche il *Discours de la servitude volontaire* di Etienne de la Boétie.

pubblicate nel 1579 e composte probabilmente da Mornay e Languet<sup>17</sup>. Questi scritti monarcomachi, apparsi nel breve giro d'anni compreso tra il 1573 e il 1579, rappresentano la reazione della fazione protestante al massacro degli ugonotti e sono prodotti delle guerre di religione francesi. In questi scritti, tiranno è il monarca che, non seguendo la religione del popolo, intende obbligare i sudditi ad abbracciare una determinata confessione; monarcomaco è, invece, colui che si batte contro il monarca e le sue strategie oppressive. Per quanto generalmente il termine 'monarcomaco' venga utilizzato in associazione alla tradizione protestante francese, si può parlare, a giusto titolo, anche di «monarcomachi britannici» ed è precisamente ciò che si intende fare in questa seconda sezione.

### **§ 2.1. I «monarcomachi britannici»: gli esuli mariani e George Buchanan**

Ciascuno dei quattro capitoli della seconda sezione è dedicato ad un autore, le cui opere vengono genericamente raccolte sotto l'etichetta «Calvinist resistance theory», che sta ad indicare quei testi, afferenti alla tradizione protestante, che introducono, in forma diversa, il diritto di resistenza. Tuttavia, per indicare gli autori di cui trattiamo in questa sezione si preferisce impiegare l'espressione, già adottata da qualche interprete<sup>18</sup>, di «monarcomachi

<sup>17</sup> Per un inquadramento della tradizione monarcomaca francese si vedano J. FRANKLIN, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century. Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay*, Pegasus, New York 1969; A. JOUANNA, *I monarcomachi protestanti francesi e il dovere di rivolta*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 499-521; P.A. MELLET, *Les traités monarchomaques (1560-1600)*, Droz, Ginevra 2007. Per l'influenza machiavelliana sui testi monarcomachi cfr. S. MIGLIETTI, «Le souverain remède». *Lecture machiavelliane della crisi in Francia (1573-1579)*, «Rinascimento», LIII, 2013, pp. 73-110.

<sup>18</sup> Si pensi, in particolare, a K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en Provence 2003 e P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra, 1524-1572*, Unicopli, Milano 1998; ID., *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, cit., p. 310; p. 316 e sgg. Altri autori fanno riferimento alla 'teoria protestante della resistenza'; si veda a questo proposito R. OTTOW, *Protestantische Widerstandstheorie in England und Schottland: Gottes Gebot und die Souveränität des Volkes*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LVI, 2004, 3, pp.

britannici». Con quest'espressione s'intende fare riferimento, in particolare, a quattro autori di pamphlet sulla resistenza: John Ponet, Christopher Goodman, John Knox e George Buchanan, quest'ultimo indicato come monarcomaco già da William Barclay<sup>19</sup>.

I primi tre autori sono accomunati anzitutto dal fatto di essere «esuli mariani»<sup>20</sup>, di appartenere cioè a quel folto gruppo di protestanti che, durante il regno di Maria Tudor, lascia l'Inghilterra e prende la via dell'esilio sul continente. In seguito alla decisione della sovrana di restaurare il cattolicesimo, all'incirca ottocento persone abbandonano la loro patria per trasferirsi nelle comunità protestanti europee. Mete preferite sono i Paesi Bassi, la Svizzera, in particolare Ginevra, la Germania con Francoforte e Strasburgo, e, in misura minore, la Francia, l'Italia e la Polonia. L'esilio, considerato volontario<sup>21</sup>, è breve, poiché il regno di Maria Tudor dura cinque anni, dal luglio 1553 al novembre 1558<sup>22</sup>. Con l'ascesa al trono di Maria Tudor, John Ponet, Christopher Goodman e John Knox, uomini di Chiesa con incarichi di rilievo durante il regno del protestante Edoardo VI<sup>23</sup>, si vedono costretti a lasciare i loro incarichi e la loro patria per evitare di incappare in punizioni e

---

193-221; sullo sviluppo di teorie della resistenza tra Calvinisti fuori dalla Francia cfr. anche C. EIRE, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, CUP, Cambridge 1968, p. 301. A segnalare la distanza rispetto alla tradizione monarcomaca francese ma a sottolineare, al tempo stesso, la presenza di una tradizione monarcomaca in ambito britannico è anche P.A. MELLET, *Les traités monarchomaques (1560-1600)*, cit., p. 35.

<sup>19</sup> Tra i primi ad intravedere e suggerire la vicinanza tra questi quattro autori è P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Parigi 1951, pp. 362-63.

<sup>20</sup> Per uno studio approfondito sugli esuli mariani si veda soprattutto C.H. GARRETT, *The Marian Exiles. A Study on the Origins of Elizabethan Puritanism*, CUP, Cambridge 1938; cfr. anche D. DANNER, *Pilgrimage to Puritanism. History and Theology of the Marian Exiles at Geneva, 1555-1560*, Peter Lang, New York 1999. Sul protestantesimo mariano cfr. anche A. PETTEGREE, *Marian Protestantism. Six Studies*, Scholar Press, Londra 1996.

<sup>21</sup> Quest'aspetto è rimarcato anche da F. NORWOOD, *The Marian Exiles: Denizens or Sojourners?*, «Church History», XIII, 1944, 2, p. 108.

<sup>22</sup> Cfr. R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory. 1550-1580*, in *The Cambridge History of Political Thought (1450-1700)*, a cura di J.H. Burns e M. Goldie, CUP, Cambridge 1991, p. 194.

<sup>23</sup> Sono i 'protestanti eduardiani' che non godono del favore della regina Maria Tudor. Su questo punto cfr. N.M. SUTHERLAND, *The Marian Exiles and the Establishment of the Elizabethan Regime*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXVIII, 1987, p. 255.

per poter professare liberamente la religione protestante<sup>24</sup>. Il regno di Maria si rivela altamente instabile per diverse ragioni; oltre alla restaurazione della religione cattolica, un altro fattore di impopolarità è costituito dal matrimonio con Filippo II di Spagna, principe straniero e cattolico. Questo matrimonio suscita particolare malcontento tra i sudditi ed è causa di una vera e propria ribellione contro Maria Tudor, la ribellione di Wyatt (1554). L'instabilità del regno di Maria Tudor contribuisce a incoraggiare la resistenza alla regina<sup>25</sup>. Dalle nuove comunità protestanti (Ponet a Strasburgo; Goodman e Knox a Ginevra) alcuni cominciano ad opporsi al regime mariano, pubblicando pamphlet sul diritto di disobbedienza e di resistenza contro i governanti tirannici e idolatri. Il loro pensiero si radicalizza anche in seguito ai roghi dei protestanti, ordinati a partire dal 1555 dalla sovrana che, in breve tempo, si guadagnò l'epiteto di *Bloody Mary*, Maria la Sanguinaria.

Gli audaci pamphlet composti da questi tre monarcomachi hanno un carattere contingente, dipendono cioè da uno specifico contesto politico<sup>26</sup> e rispondono a volontà ben precise, ossia quella di contrastare con decisione il governo di Maria Tudor e, al contempo, quella di incoraggiare in Inghilterra l'opposizione al regime mariano.

Un capitolo di questa sezione (capitolo 8) è interamente dedicato a George Buchanan, umanista e scrittore scozzese, autore di un dialogo di argomento politico di grande fortuna, il *De jure regni apud Scotos*. A diffe-

---

<sup>24</sup> Alcuni di questi, all'incoronazione di Elisabetta, andranno a costituire la fazione puritana. I puritani non accettano il compromesso tra cattolicesimo e protestantesimo; convinti della necessità di una riforma della Chiesa, essi intendono purificare la Chiesa d'Inghilterra da tutte le costruzioni non previste dalle Scritture. Questo punto è suggerito anche da K. BARTLETT, *The English Exile Community in Italy and the Political Opposition to Queen Mary*, «Albion», XIII, 1981, 3, p. 223.

<sup>25</sup> La bibliografia su Maria Tudor è particolarmente ricca. Per un inquadramento biografico della regina e per alcuni studi sul suo governo si vedano F.M. PRESCOTT, *Mary Tudor*, Eyre & Spottiswoode, Londra 1962; D. LOADES, *Mary Tudor. A Life*, Blackwell, Oxford 1989; L. PORTER, *Mary Tudor. The First Queen*, Piatkus Books, Londra 2009; J.M. RICHARDS, *Mary Tudor*, Routledge, Londra-New York 2008; A. WHITELOCK, *Mary Tudor. England's First Queen*, Bloomsbury, Londra 2010.

<sup>26</sup> Cfr. R. REEVES, *English Evangelicals and Tudor Obedience, c.1527-1570*, Brill, Leida 2014, p. 130.

renza di Ponet, Goodman e Knox, Buchanan non è un uomo di Chiesa, né un esule mariano, bensì un celebre umanista e latinista. Pur avendo una biografia diversa dagli esuli mariani, Buchanan, che conosce Knox e Goodman<sup>27</sup>, presenta alcune caratteristiche in comune con gli altri monarcomachi britannici, soprattutto per quanto concerne il diritto di resistenza e il tirannicidio.

I «monarcomachi britannici» sono accomunati dal fatto di essere indicati e citati da John Milton nel *Tenure of Kings and Magistrates* a supporto della dottrina radicale della legittimità del diritto di resistenza e del tirannicidio. Nella prima edizione del *Tenure of Kings and Magistrates* Milton cita esempi tratti dalle opere politiche di George Buchanan e inserisce dei riferimenti al riformatore scozzese John Knox. Nella seconda edizione del *Tenure of Kings and Magistrates*, apparsa nell'ottobre del 1649, Milton, in accesa polemica con i presbiteriani, riporta i passi tratti dai teologi protestanti e puritani che, prima di lui, hanno sostenuto il diritto di resistenza e la possibilità di contrastare un governante oppressivo e tirannico. A supporto della sua argomentazione, Milton adduce autorità tratte «dalla dottrina più eletta e autentica»<sup>28</sup>, senza cioè servirsi di autori proibiti o pagani, ma ricorrendo a «scrittori mosaici, cristiani, ortodossi» e «fautori del presbiterio»<sup>29</sup>. Con l'aggiunta presente nella seconda stesura, Milton intende mettere a tacere i presbiteriani dimostrando che le sue tesi, per quanto radicali, sono in linea con le dottrine professate dai veri ministri della fede protestante, e sconiugando, al contempo, l'accusa di eresia e blasfemia. Nel lungo elenco di fonti Milton cita Lutero, Calvino, Zwingli, Bucer, Pareus, Knox, Goodman e Po-

<sup>27</sup> Buchanan e Knox hanno avuto, seppur in momenti diversi, lo stesso insegnante, John Mair, e si citano a vicenda nei loro scritti sulla storia della Scozia in termini di apprezzamento; Goodman è uno tra i primi a ricevere una copia del *De jure regni apud Scotos* di Buchanan.

<sup>28</sup> Si veda J. MILTON, *The Tenure of Kings and Magistrates*, edizione italiana J. MILTON, *Uccidere il tiranno*, prefazione di G. Gioiello e traduzione di G. Rigamonti, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 14.

<sup>29</sup> *TKM*, p. 15. Qui per «fautori del presbiterio» bisogna intendere, più genericamente, gli autori calvinisti, come è giustamente suggerito nelle note al *TKM*, p. 94.

net<sup>30</sup>. A costituire questa lista sono «i migliori e i principali teologi protestanti» e, come spiega Milton, «noi possiamo seguirli come guide fedeli e accoglierli, senza dubitare, come testimoni più che sufficienti di quanto affermiamo qui riguardo ai tiranni»<sup>31</sup>.

Il primo teologo protestante ad essere ricordato è Lutero. Milton non cita direttamente i testi di Lutero, ma riporta brani dai *Commentarii* di Sleidan, l'opera storica che nella sua prima parte relativa alla Riforma ripropone diversi scritti di Lutero, e dall'opera del teologo Johann Cochlaeus, *In causa religionis miscellaneorum* (1545). Lutero afferma che i re spesso si attribuiscono titoli religiosi e si considerano difensori o protettori della fede; eppure non dobbiamo dimenticare che, nella maggior parte dei casi, «i re sono i maggiori nemici della religione»<sup>32</sup>. I sovrani sono, cioè, generalmente portati ad attribuirsi meriti che non hanno, soprattutto in ambito religioso, dove, anziché difendere la vera religione, si fanno nemici della verità e oppressori del popolo. Se le cose stanno così, allora pare che nulla possa impedirci di deporli o punirli<sup>33</sup>. In un passo che Cochlaeus attribuisce a Lutero viene riportato che anche il Papa e l'imperatore, in quanto eletti, possono essere deposti se si rendono colpevoli di crimini e misfatti<sup>34</sup>.

Di Calvino Milton cita due passi dalle *Praelectiones in librum prophetiarum Danielis*, pubblicate a Ginevra nel 1561. I re sono soliti affermare di aver ricevuto il titolo e il potere da Dio al solo scopo di non riconoscere alcun superiore. Su questo punto Calvino è particolarmente polemico, poiché ritiene che sia un inganno, una strategia dei sovrani, i quali strumentalizzano Dio e la religione per fondare il proprio potere e reggere più facilmente il regno. Sempre nel commento ai libri di Daniele Calvino fa notare che «i principi terreni abdicano al loro potere quando insorgono contro

---

<sup>30</sup> Come si spiegherà più avanti, il caso di Ponet è meno immediato.

<sup>31</sup> *TKM*, p. 89.

<sup>32</sup> *TKM*, p. 71.

<sup>33</sup> Cfr. *TKM*, p. 72.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Dio»; mettendosi contro Dio i governanti diventano «indegni di essere annoverati tra gli uomini». La conseguenza è inevitabile; quando si ha a che fare con sovrani indegni «a noi si conviene di più sputare loro in testa che dar loro obbedienza»<sup>35</sup>. In questo passaggio tratto da Calvino, se è vero che non si inneggia alla resistenza, rimane comunque aperta la possibilità – per nulla scontata fino ad allora – di non prestare obbedienza ai governanti e di contrastarli. Per quanto nei passi riportati da Milton sembra esserci spazio per una forma di disobbedienza, resta pur vero che nel caso di Lutero e Calvino non si possa parlare di dottrine radicali della resistenza.

Nell'elenco di fonti protestanti Milton ricorda anche un passaggio tratto dal commento del teologo tedesco David Pareus all'*Epistola di San Paolo ai Romani*. In questo passo Pareus spiega che: «Tutti i magistrati sono insediati o dal parlamento o dagli elettori o da altri magistrati. Perciò, quelli che li hanno innalzati possono legittimamente destituirli e punirli»<sup>36</sup>. Pareus non sta parlando qui di sovrani indegni né di tiranni. La deposizione e la punizione del sovrano sembrano essere sempre ammesse e spettano, secondo Pareus, a coloro che hanno originariamente provveduto all'elezione del governante.

Martin Bucer è un altro teologo riformatore tedesco che compare tra le fonti del *Tenure*. Di Bucer Milton cita brevi passi dalle *Enarrationes perpetuae in sacra quator Evangelia* (1530) e, in particolare, dal commento al Vangelo di Matteo. Il caso che più interessa a Milton è quello in cui il sovrano sovverte gli insegnamenti e gli ordini divini, comportandosi «non da principe ma da nemico»<sup>37</sup>. In questo caso, «coloro che hanno autorità sotto di lui», vale a dire i magistrati inferiori, sono tenuti anzitutto a dissuaderlo. Se la loro azione di dissuasione non sortisce alcun effetto, allora essi devono «tentare tutte le vie e tutti i mezzi piuttosto che consegnare il gregge di Cri-

---

<sup>35</sup> *TKM*, p. 75.

<sup>36</sup> *TKM*, pp. 76-77.

<sup>37</sup> *TKM*, p. 76.

sto a un simile nemico di Dio»<sup>38</sup>. Poiché i magistrati inferiori sono stabiliti con il preciso incarico di difendere il popolo, essi non devono tollerare un governante ingiusto. Eppure, dalle considerazioni di Bucer riportate da Milton non emerge con chiarezza in cosa consistano effettivamente le «vie» e i «mezzi» da poter mettere in atto per impedire ad un sovrano tirannico o empio di governare. Molto probabilmente, in linea con gli altri teologi riformati, Bucer fa riferimento alla deposizione o alla punizione del sovrano; in ogni caso, ciò che occorre sottolineare è che in questi passi non si insiste tanto sul dovere di obbedienza dei sudditi al sovrano, quanto piuttosto sull'ammissibilità dell'intervento dei magistrati inferiori contro il sovrano.

Infine, risultano particolarmente interessanti le tesi del riformatore svizzero Zwingli tratte dal suo *Opus Articulorum sive Conclusionum* del 1545. Partendo dall'amara constatazione che noi «permettiamo che oggi regnino impunemente i vizi dei tiranni»<sup>39</sup>, Zwingli ammette che si possa rimuovere un tiranno dalla posizione di governo.

“Quando i re regnano perfidamente e contro la regola di Cristo, possono essere deposti secondo la parola di Dio”. [...]

“Quando un tiranno è deposto e messo a morte per suffragio e consenso dell'intero popolo o della sua parte migliore, è Dio la principale guida di questa azione”<sup>40</sup>.

Zwingli ammette la possibilità di deporre un re quando governa in modo malvagio e irrispettoso della legge di Dio. La deposizione non è contraria alla volontà divina; anzi, da questo punto di vista, Dio diviene guida della giusta azione del popolo. Dalle riflessioni di Zwingli si evince che non è ammessa soltanto la deposizione, ma addirittura la messa a morte di un tiranno. Questa possibilità risponde all'esigenza di contrastare con la forza un sovrano che, trasformatosi in tiranno, regna contrariamente alle leggi divine

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *TKM*, p. 74.

<sup>40</sup> *TKM*, pp. 73-74.



e mette a rischio in tal modo la vita del proprio popolo. Sopportare un re che opprime la religione significa per il popolo farsi complice dell'oppressore. Milton recupera da Zwingli anche l'avvertimento ai tiranni: «Badate a voi, o tiranni» poiché se «continuerete a infuriare e usare la violenza, sarete calpestati da tutti gli uomini»<sup>41</sup>.

\*

In queste pagine ci si è limitati a passare brevemente in rassegna le tesi attribuite ai riformatori più noti, riprendendo un lavoro che, in parte, è già stato intrapreso da qualche studioso<sup>42</sup>. Ciò che, invece, rimane un terreno ancora largamente inesplorato è valutare il ruolo dei «monarcomachi britannici» nel pensiero di John Milton e nel dibattito inglese scoppiato intorno all'esecuzione di Carlo I. Questo è l'obiettivo della seconda sezione: esaminare in dettaglio il pensiero radicale degli esuli mariani e di George Buchanan, e riflettere sull'uso di queste fonti nel dibattito inglese di metà Seicento. Molteplici e di diversa origine sono le fonti confluite in questo dibattito – Salmon ha lavorato, per esempio, sulle tracce del pensiero monarcomaco francese in Inghilterra<sup>43</sup> – e sarebbe impossibile percorrere più piste simultaneamente. In questa sezione, quindi, intendiamo esplorare la tradizione monarcomaca britannica come una fonte – di certo non l'unica – di questo dibattito pubblico. Non si ha, quindi, la pretesa di identificare tutte le fonti, ma, seguendo la pista indicata da Milton, ci si propone di lavorare all'interno di una tradizione di pensiero. Ponet, Goodman, Knox e Bucha-

---

<sup>41</sup> *TKM*, p. 74.

<sup>42</sup> Si pensi a M. HUGHES, *Milton's Treatment of Reformation History in The Tenure of Kings and Magistrates*, in *Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, a cura di R.F. Jones, Stanford University Press, Stanford 1951, pp. 247-63. In questo saggio l'autore si concentra sui riformatori più celebri, senza affrontare nel dettaglio gli autori di cui ci occupiamo in questa seconda sezione del lavoro.

<sup>43</sup> Si veda l'importante volume di J. SALMON, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1959.

nan sono accomunati dal fatto di aver scritto contro l'autorità sovrana – Ponet e Goodman contro Maria Tudor, Buchanan contro Maria Stuart, Knox contro entrambe.

La dottrina della resistenza e la possibilità del tirannicidio non troveranno un'applicazione concreta fino al processo e alla messa a morte di Carlo I nel mese di gennaio 1649<sup>44</sup>. Nonostante le opposizioni provenienti da più fronti, Maria Tudor morirà nel suo letto di morte naturale nel 1558 e Maria Stuart verrà imprigionata per un ventennio e condannata a morte dalla regina Elisabetta, sua cugina, per attività cospirative contro il regno inglese. Nessun sovrano prima di Carlo I subirà la condanna e la messa a morte per tirannia dopo un processo pubblico. Eppure, nella tradizione protestante britannica, certe idee erano già, almeno in germe, elaborate.

---

<sup>44</sup> Cfr. N. TYACKE, *The Puritan Paradigm of English Politics, 1558-1642*, «The Historical Journal», LIII, 2010, 3, pp. 549-50.

## CAPITOLO 5

### Disobbedienza e resistenza in John Ponet

#### 1. John Ponet

Sulla vita di John Ponet (o Poynet) si hanno informazioni incomplete e frammentarie<sup>45</sup>. Nato probabilmente tra il 1514 e il 1516, si forma al Queen's College di Cambridge, sotto la guida di sir Thomas Smith. Studente brillante in diverse discipline, prima fra tutte il greco, prosegue la sua carriera in ambito ecclesiastico, diventando nel 1547 cappellano di Thomas Cranmer, arcivescovo di Canterbury. Durante il regno di Edoardo VI (1547-1553), Ponet ricopre la carica di vescovo prima a Rochester e poi a Winchester. Alla morte di Edoardo VI, quando sale al trono la cattolica Maria Tu-

---

<sup>45</sup> Per le informazioni biografiche su John Ponet si veda la voce realizzata da D.G. NEWCOMBE, *Ponet, John (c. 1514-1556)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XLIV, pp. 798-800; B. BEER, *Ponet, John*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», OUP, Oxford 1996, vol. III, p. 295. Cfr. anche C.H. GARRETT, *The Marian Exiles. A Study on the Origins of Elizabethan Puritanism*, CUP, Cambridge 1938, pp. 253-58; si veda anche il testo, datato ma sinora il più completo, su John Ponet: W. HUDSON, *John Ponet (1516?-1556). Advocate of Limited Monarchy*, University of Chicago Press, Chicago 1942.

dor, Ponet viene privato del vescovado di Winchester, che viene affidato a Stephen Gardiner, vescovo cattolico e grande rivale di Ponet. Nel 1554, come confermano gli *Annals of England* dello storico e antiquario inglese John Stow, Ponet partecipa alla *Wyatt's rebellion*, una sollevazione popolare capeggiata da Thomas Wyatt, sorta dopo la decisione di Maria Tudor di sposare Filippo II di Spagna<sup>46</sup>. Questa ribellione non sortisce gli effetti sperati – l'obiettivo non dichiarato era quello di destituire la regina – e dopo il fallimento, organizzatori e partecipanti sono costretti a correre ai ripari. Ponet trova così la via dell'esilio, giudicando imprudente rimanere in patria. Si trasferisce a Strasburgo, dove compone il suo testo più importante, *A Shorte Treatise of Politike Power*, e dove, probabilmente colpito dalla peste, si spegnerà nell'agosto del 1556.

## **2. *A Shorte Treatise of Politike Power*: origine e limiti del potere politico**

Tra la primavera e l'estate del 1556, in esilio a Strasburgo, Ponet scrive il suo *A Shorte Treatise of Politike Power, and of the True Obedience which Subjectes Owe to Kynges and other Civile Governours*. Nel mese di agosto dello stesso anno, il trattato compare anonimo, accompagnato dalla sigla D. I. P. B. R. W. (*Doctor John Ponet, Bishop of Rochester and Winchester*). Come è già stato notato, la scelta di questo acronimo è probabilmente legata alla duplice volontà dell'autore di celare l'identità ai lettori ostili e di fornire un indizio sufficientemente comprensibile agli amici<sup>47</sup>. Il contesto in cui

---

<sup>46</sup> Sulla vicinanza tra Thomas Wyatt e John Ponet ragiona anche B. BEER, *John Stow and Tudor Rebellions, 1549-1569*, «Journal of British Studies», XXVII, 1988, 4, p. 363-64.

<sup>47</sup> Cfr. J. PONET, *A Shorte Treatise of Politike Power, and of the True Obedience which Subjectes owe to Kynges and other civile Gouvernours, with an Exhortacion to all true naturall Englishemen* [Strasburgo, 1556], ristampa anastatica: Scolar Press, Menston 1970, nota introduttiva. Da qui in avanti indichiamo il trattato con *Shorte Treatise*. Di questo testo

questo trattato viene concepito e redatto non è di secondaria importanza. La condizione di esule permette a Ponet di occuparsi di propaganda contro il regno della cattolica Maria Tudor<sup>48</sup> e di presentare, congiuntamente ad altri esuli mariani, una radicalizzazione di alcune delle tesi generalmente accolte dalla tradizione protestante<sup>49</sup>.

Lo *Shorte Treatise of Politike Power* indaga le origini e l'esercizio del potere politico. Diviso in otto sezioni, le prime sette esplorano questioni politiche separate, come la definizione del potere politico o il concetto di proprietà privata, mentre l'ultima sezione contiene un avvertimento ai Lord e Comuni di Inghilterra<sup>50</sup>. Uno dei principali obiettivi del testo è quello di dimostrare che il regno di Maria Tudor è illegittimo e di stabilire, di conseguenza, che i sudditi possono esercitare il diritto di resistenza contro il suo governo<sup>51</sup>. Nel testo sono costanti i riferimenti all'Inghilterra mariana in una tensione continua per il tempo presente, che si avverte sia in forma esplicita sia in forma allusiva<sup>52</sup>. È la miseria del tempo, suggerisce Ponet, che ci im-

---

manca un'edizione moderna; per coerenza e per facilitare la lettura si è deciso comunque di riproporre le citazioni in una trascrizione modernizzata.

<sup>48</sup> L'idea per cui in esilio Ponet si sia occupato di propaganda contro il regno della cattolica Maria Tudor viene suggerita da una lettera inviata da Ponet a John Bale, che si trovava nel frattempo in esilio a Francoforte. Cfr. E.J. BASKERVILLE, *John Ponet in Exile: a Ponet Letter to John Bale*, «Journal of Ecclesiastical History», XXXVII, 1986, 3, pp. 442-47.

<sup>49</sup> Cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* [ed. originale: Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965], Claudiana, Torino 1996, p. 96 e sgg.; J. DAWSON, *Revolutionary Conclusions: the Case of the Marian Exiles*, «History of Political Thought», XI, 1990, 2, pp. 259-60; P. ADAMO, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXV, 1991, p. 316.

<sup>50</sup> Cfr. R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580*, cit., p. 195; D. KELLEY, *Ideas of Resistance before Elizabeth*, in *The Historical Renaissance. New Essays on Tudor and Stuart Literature and Culture*, a cura di H. Dubrow e R. Strier, University of Chicago Press, Chicago 1988, p. 66.

<sup>51</sup> È quanto spiega B. PEARDON, *The Politics of Polemic: John Ponet's Short Treatise of Politic Power and Contemporary Circumstance, 1553-1556*, «Journal of British Studies», XXII, 1982, 1, p. 40.

<sup>52</sup> Si veda anche D. WOLLMAN, *The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics*, «Sixteenth Century Journal», XIII, 1982, 4, p. 33.

pone di riflettere sui limiti del potere politico e di rimettere in discussione l'esistenza di un potere assoluto<sup>53</sup>.

Dopo la caduta del primo uomo nel peccato, la ragione umana si è corrotta al punto tale da impedire agli uomini di governarsi da soli<sup>54</sup>. Dio stabilisce originariamente le leggi di natura che, se rispettate, sarebbero sufficienti a garantire la pace e la sicurezza tra gli uomini. Tuttavia, senza coercizione non c'è modo per garantire che tutti rispettino la legge; per questo motivo Dio istituisce il potere politico. Se l'autorità è istituita da Dio, la modalità in cui il potere politico può essere esercitato è lasciata «alla discrezione del popolo»<sup>55</sup>, che può decidere se attribuire l'autorità ad una o più persone. Nella sezione prima dello *Shorte Treatise*, dedicata all'origine del potere politico, Ponet presenta le tradizionali forme di governo, monarchia, aristocrazia e democrazia, e aggiunge lo stato misto come modello da preferire. Con l'espressione *mixte state* Ponet allude ad una divisione della sovranità tra re e corpo parlamentare. Gli stati misti si caratterizzano come gli stati più durevoli, poiché, rispetto alle altre forme di governo, è più facile evitare che i capi opprimano il resto del corpo politico. Ciò è garantito da una maggior distribuzione del potere tra «re, nobiltà e comuni», con funzioni di controllo reciproco. Quando pensa allo stato misto, Ponet si rifà agli esempi della storia antica e moderna. Tra gli esempi antichi ricorda le funzioni degli efori spartani e dei tribuni romani, mentre per la sua epoca fa riferimento alle Diete e ai Concili in Germania e ai Parlamenti in Francia e in Inghilterra:

For as among the Lacedemonians certain men called Ephori were ordained to see that the kings should not oppress the people, and among the Romans, the Tribunes were ordained to defend and maintain the liberty of the people

---

<sup>53</sup> *Shorte Treatise*, cap. II, B iii, r.

<sup>54</sup> W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen-Barnes & Noble, New York 1957, pp. 119-20; cfr. W. HUDSON, *John Ponet (1516?-1556). Advocate of Limited Monarchy*, cit., pp. 131-39.

<sup>55</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. I, A iv, v.

from the pride and injury of the nobles: so in all Christian realms and dominions God ordained means, that the heads the princes and governors should not oppress the poor people after their lusts, and make their wills their laws. As in Germany between the emperor and the people, a Council or diet: in France and England, parliaments, wherein there met and assembled of all sorts of people, and nothing could be done without the knowledge and consent of all<sup>56</sup>.

Le autorità non devono opprimere il popolo e la libertà dei sudditi deve essere preservata: sono questi i principi fondamentali a cui si deve attenere chi detiene il potere politico. In uno stato misto, dove sono previste istituzioni in grado di garantire una forma di controllo contro il potere assoluto di un governante, questi principi vengono rispettati al maggior grado<sup>57</sup>.

Nella seconda sezione dello *Shorte Treatise*, dedicata a indagare se i governanti dispongano di un potere assoluto, Ponet comincia spiegando che re, principi e governanti sono tendenzialmente convinti di possedere un potere assoluto sui propri sudditi. Ovunque accade che i governanti, che spesso si ritengono immagini e specchi di Dio sulla terra o addirittura essi stessi divinità da venerare, pretendono di avere e di esercitare effettivamente un potere assoluto sui propri sudditi. La loro presunta «fullness of power» coincide, di fatto, con la prerogativa di poter governare secondo il proprio arbitrio; ciò li spinge presto a convincersi di poter trasgredire le leggi divine o di natura, di poterle abrogare, di disporre dei loro sudditi come se fossero bestie, di spingersi fino alla distruzione dello stato. Di fronte a questo

---

<sup>56</sup> *Shorte Treatise*, cap. I, A vi, r-v; trad. it.: «Infatti, come tra gli Spartani certi uomini chiamati Efori erano stabiliti per vedere che i re non opprimevano il popolo, e tra i Romani, i Tribuni erano istituiti per difendere e mantenere la libertà del popolo dall'orgoglio e dai torti dei nobili, così in tutti i regni e domini cristiani Dio stabilì dei mezzi per cui i capi, i principi e i governanti non opprimevano il povero popolo secondo i loro piaceri, e non facessero delle loro volontà le loro leggi. Come in Germania tra l'imperatore e il popolo, era stabilito un Concilio o una Dieta; in Francia e in Inghilterra, erano stabiliti i Parlamenti, dove si incontravano e si riunivano in assemblea tutti i generi di persone, e niente poteva essere fatto senza la conoscenza e il consenso di tutti».

<sup>57</sup> L'Inghilterra, prima dell'ascesa al trono di Maria Tudor, è un esempio di 'mixte state'. Su questo punto si veda F. McDIARMID, *Common Consent, Latinitas, and the 'Monarchical Republic' in mid-Tudor Humanism*, in *The Monarchical Republic of Early Modern England*, a cura di J.F. McDiarmid, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 71-72.

preoccupante scenario, il compito che si prefissa Ponet è quello di esaminare se ciò che i governanti, nelle varie epoche storiche, hanno creduto del proprio potere politico corrisponda effettivamente al vero o meno<sup>58</sup>.

Il potere civile o politico è introdotto e stabilito da Dio con lo scopo di mantenere la giustizia tra gli uomini. È questo il presupposto di ogni ragionamento sul potere politico:

For Princes are ordained to do good, not to do evil: to take away evil, not to increase it: to give example of well doing, not to be procurers of evil: to procure the wealth and benefit of their subjects, and not to work their hurt or undoing<sup>59</sup>.

Con la loro azione, i governanti devono rappresentare il principio della giustizia sulla terra, sono chiamati a dare il buon esempio ai loro sottoposti, devono lavorare per il vantaggio dei sudditi e non per danneggiarli o procurare loro un male maggiore. L'idea per cui i governanti siano stabiliti per la sicurezza e il benessere del popolo e non per la distruzione dello stato è un motivo che permea tutto lo *Shorte Treatise*<sup>60</sup>. Questo principio basilare di procurare il bene ed evitare il male a cui ogni governante è chiamato rimane un punto fermo della trattazione ponetiana. Le autorità politiche sono stabilite in modo da essere 'ministri di Dio' a cui va garantita obbedienza. Tuttavia, vi sono dei limiti al potere dei governanti: essi sono sottomessi alla legge naturale o divina<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. II, B iii, r.

<sup>59</sup> *Shorte Treatise*, cap. II, B v, v; trad. it.: «Infatti, i principi sono stabiliti per fare il bene, non per compiere il male; per rimuovere il male, non per incrementarlo; per dare un esempio di ben operare, non per essere procuratori del male; per procurare il benessere e il beneficio dei loro sudditi, e non per causare il loro danno o la loro rovina».

<sup>60</sup> Cfr., ad esempio, *Shorte Treatise*, cap. IV, E vii, v: «They ought to consider, that princes be ordained for the wealth and benefit of the people, and not to their destruction: to maintain commonwealths, and not to subvert them»; trad. it.: «Essi devono considerare che i principi sono stabiliti per il benessere e il beneficio del popolo, e non per la loro distruzione; per mantenere gli stati, e non per sovvertirli».

<sup>61</sup> Su questi limiti ha insistito anche W. HUDSON, *John Ponet (1516?-1556). Advocate of Limited Monarchy*, cit., pp. 136-37.



Nella terza sezione Ponet affronta proprio la questione della soggezione dei governanti alle leggi di Dio e alle leggi positive dei paesi di appartenenza. I governanti sono tenuti al rispetto delle leggi divine come qualsiasi persona privata; non vi è, quindi, nessuna esenzione, nessun privilegio per il governante. Al pari di qualsiasi individuo privato, non è permesso ad un re commettere idolatria, rubare, dire falsa testimonianza, commettere adulterio<sup>62</sup>. Di questo principio Ponet trova ampio sostegno nella Scrittura. Tuttavia, l'autore non si limita ad affermare che i governanti siano sottomessi alla legge divina, ma aggiunge che essi sono vincolati anche dalle leggi positive del loro paese. Si tratta di un punto importante della riflessione di Ponet, poiché contribuisce a smontare l'idea per cui i governanti siano detentori di un potere assoluto. Il rispetto delle leggi da parte di un governante limita e riduce il suo potere; eppure, secondo l'autore, si tratta di un limite giusto e opportuno, come confermano molti esempi storici. La subordinazione dei governanti alle leggi è un principio che l'imperatore Giustiniano fa inserire nel suo nuovo Codice di leggi<sup>63</sup>. Questo perché se non vi fosse soggezione del sovrano alle leggi, verrebbe compromesso quel principio di eguaglianza che deve sussistere tra sovrano e sudditi, principio sul quale gli stati poggiano e sono mantenuti in vita<sup>64</sup>. Un altro esempio positivo è incarnato da Antioco, re dell'Asia, il quale ammette di essere al di sopra dei sudditi, ma al di sotto della legge, e scrive alle città del suo regno esortandole a non obbedire alle richieste e ai comandi contrari alle leggi<sup>65</sup>.

Al richiamo di Giustiniano fa seguito l'esempio dell'imperatore Traiano, un esempio che verrà impiegato in numerosi luoghi anche da John Milton nei suoi scritti politici. Si tratta di una vicenda particolarmente signi-

---

<sup>62</sup> Il decalogo biblico è valido per le persone pubbliche allo stesso modo di quelle private. *Shorte Treatise*, cap. III, C ii, r.

<sup>63</sup> *Shorte Treatise*, cap. III, C vi, r.

<sup>64</sup> *Shorte Treatise*, cap. III, C vi, v.

<sup>65</sup> Anzi, quei comandi contrari alle leggi devono essere considerati ordini falsi e ottenuti senza il consenso di Antioco. Lo stesso concetto è ribadito in *Shorte Treatise*, cap. IV, D vi, r-v.

ficativa, poiché Traiano, buon imperatore, ordina al prefetto del pretorio di difenderlo dai nemici nelle giuste cause e, in caso contrario, ovvero se sbaglia o governa ingiustamente, di utilizzare la spada contro di lui:

The good emperor Traianus [...], being in possession of his office, and minding to show, that he was not ordained to be a tyrant, but to see the people well governed, and that, albeit he was minister of the laws, yet was he subject to the laws, took a sword, and gave it to the Captain of the horsemen, and said: Take this sword, use it for me against mine enemies in just causes: and if I myself do not justly use it, than use it against me<sup>66</sup>.

Traiano è l'esempio emblematico del buon governante che non intende governare da tiranno, ma che si dichiara tenuto al rispetto delle leggi al pari degli altri cittadini.

Tuttavia, nel trattato ponetiano non si ritrovano soltanto esempi positivi. Caligola e Nerone vengono citati come esempi di cattivi governanti che hanno esercitato un potere assoluto sui loro sudditi. Caligola, imperatore romano della dinastia giulio-claudia, non si considera sottomesso ad alcun potere, ma si ritiene al di sopra di qualsiasi legge. Convinto di poter agire sempre secondo la propria volontà, Caligola commette ingiustizie e si sbarazza di uomini onesti, uccidendo diversi senatori di Roma. L'imperatore si comporta come un detentore di un potere assoluto, ma l'esito di un governo scellerato è tutt'altro che positivo: Caligola viene ucciso da soldati del suo stesso esercito<sup>67</sup>. Insieme a Caligola, Nerone costituisce un altro modello negativo. Se, all'inizio del suo regno, Nerone governa virtuosamente, con il

---

<sup>66</sup> *Shorte Treatise*, cap. III, C vi, v - vii, r; trad. it.: «Il buon imperatore Traiano [...], essendo in possesso della sua funzione e intendendo mostrare che non fosse stato stabilito per essere un tiranno, ma per vedere il popolo ben governato, e che, benché fosse ministro delle leggi, era soggetto alle leggi stesse, prese una spada e la consegnò al prefetto del pretorio e disse: «Prendi questa spada, usala per me contro i miei nemici nelle giuste cause; e se io stesso non la uso giustamente, allora usala contro di me».

<sup>67</sup> *Shorte Treatise*, cap. II, B vii, v - B viii, r: «But what was the end of Caligula's absolute power? When he had reigned three years and ten months, his own household servants conspired against him, and the general of his own Army slew him»; trad. it.: «Ma quale fu la fine del potere assoluto di Caligola? Quando ebbe regnato tre anni e dieci mesi, la sua stessa servitù domestica cospirò contro di lui e il generale del suo stesso esercito lo uccise».

passare del tempo e complice l'educazione ricevuta da Seneca, si persuade di poter fare quello che desidera. Così, Nerone uccide la madre Agrippina, ripudia la moglie Ottavia, perseguita i cristiani, fa uccidere Seneca, comincia a dare sfogo ai suoi piaceri senza alcun limite e controllo, commettendo ogni genere di crimine e crudeltà. La presunzione di esercitare un potere assoluto sui suoi sottoposti trasforma Nerone in un tiranno. Indubbiamente, la colpa del cattivo governo e dell'efferata violenza ricade principalmente su Nerone e, tuttavia, Ponet invita a riflettere il lettore sulle colpe del Senato e del popolo di Roma, che avrebbero dovuto frenarlo e reprimere la sua violenza, ma non l'hanno fatto<sup>68</sup>. È fuori discussione che Nerone sia colpevole, ma Ponet fa un passo ulteriore, aggiungendo che la colpa è, oltre che degli adulatori, anche del Senato e del popolo di Roma, i quali hanno sopportato i suoi soprusi e le sue crudeltà. La colpa, dunque, ricade anche su tutti coloro che avevano i mezzi per contenere e limitare le azioni di Nerone, ma non sono intervenuti a difesa dello stato. In questo passo Ponet allude ad istituzioni che facciano da freno al potere di uno solo e all'idea per cui sia legittimo e doveroso limitare il sovrano, impedendogli di esercitare un potere assoluto. L'esempio di Nerone può applicarsi anche al caso inglese; attraverso il riferimento a Nerone, Ponet sta indirettamente ammonendo i suoi connazionali, che sono colpevoli di aver tollerato il governo ingiusto di Maria Tudor<sup>69</sup>.

\*

---

<sup>68</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. II, C i, r: «But what think you? Who were to be blamed for these cruel acts? He for doing them or others for flattering him, or the Senate and people of Rome in suffering him? Surely there is none of them to be excused, but all to be blamed, and chiefly those that might have bridled him, and did not»; trad. it.: «Ma cosa credete? Chi doveva essere incolpato per questi atti crudeli? Lui per averli compiuti, oppure altri per averlo adulato, oppure il Senato e il popolo di Roma per averlo sopportato? Sicuramente, nessuno di loro deve essere scusato, ma tutti devono essere biasimati, e massimamente quelli che avrebbero dovuto frenarlo e non l'hanno fatto».

<sup>69</sup> Su questo punto si veda anche R. CROFT, *Sanctified Tyrannicide: Tyranny and Theology in John Ponet's Shorte Treatise of Politike Power and Edmund Spenser's The Faerie Queene*, «Studies in Philology», CVIII, 2011, 4, p. 544.

Nella quinta sezione dello *Shorte Treatise* Ponet affronta la questione del diritto di proprietà dei sudditi<sup>70</sup>. Se, da un lato, è falsa e ingenua la credenza degli anabattisti secondo cui tutte le cose debbano essere in comune, poiché presuppone uomini puri, non corrotti dalla Caduta né mossi da interessi egoistici, dall'altro lato, è altrettanto falsa la credenza sostenuta da malvagi governanti secondo cui tutte le cose dei sudditi sono una loro proprietà<sup>71</sup>. Piegando i passi scritturali alle loro personali esigenze, i cattivi governanti si convincono di poter disporre dei beni dei sudditi, confondendo amministrazione e possesso dei beni, che sono, invece, due istituti ben distinti<sup>72</sup>. Secondo Ponet, contrariamente a quanto immaginato dai regnanti malvagi, il buon re non deve essere un tiranno che fagocita i beni e le vite dei sudditi, ma un sovrano rispettoso della preservazione della vita e delle proprietà dei sudditi.

In questa sezione Ponet introduce l'episodio biblico della vigna di Nabot, narrato in *1Re 21*, per esemplificare il caso di cattivi governanti che si ritengono proprietari dei beni dei loro sudditi. Il re Acab desidera prendere possesso della vigna di Nabot, suo suddito; in cambio, gli offre una vigna più grande o un compenso in denaro, ma Nabot rifiuta di cedere la vigna, in quanto eredità dei suoi avi. Amareggiato per non essere riuscito a convincere Nabot, il re Acab spiega la vicenda alla moglie Gezabele, la quale, vedendo il marito scontento, architetta un piano per far uccidere Nabot, in modo tale che Acab possa finalmente prendere possesso della vigna. Gezabele agisce ingiustamente e si macchia di una colpa indelebile, presumendo di avere pieno diritto sulle proprietà dei sudditi e giungendo addirittura ad ordinare l'uccisione di un suddito pur di soddisfare il desiderio del marito di

---

<sup>70</sup> Cfr. B. PEARDON, *The Politics of Polemic: John Ponet's Short Treatise of Politic Power*, cit., p. 42, in cui l'autrice insiste sul personale interesse di Ponet, legato alla sua condizione di esule, per la questione della proprietà dei sudditi.

<sup>71</sup> *Shorte Treatise*, cap. V, F iii, r.

<sup>72</sup> Questo è suggerito anche da D. WOLLMAN, *The Biblical Justification for Resistance*, cit., p. 34.

impossessarsi della vigna. Questa vicenda, che esemplifica la visione distorta dei governanti malvagi che ritengono di possedere le proprietà dei loro sudditi, serve a Ponet per esporre il caso di un regnante che è disposto ad uccidere o a lasciar uccidere pur di godere della proprietà di un suddito, pur di soddisfare un desiderio o un piacere. L'episodio della vigna di Nabot veicola, in primo luogo, il messaggio per cui un povero innocente è costretto a subire le decisioni e i soprusi del sovrano; eppure, Ponet invita il lettore a riflettere sull'esito di questa storia:

But what follows this cruelty and tyranny? Are not both the king's Majesty and the Queen's highness within while after killed, and their blood licked up of dogs, according as the Prophet declared to him in the vineyard, when he took possession of it? [...] Thus you may see the end of lusty lords and ladies that will have their lusts a law, and their will to be followed and obeyed of their subjects as a right in deed<sup>73</sup>.

Questo episodio è probabilmente il più chiaro e significativo all'interno della sezione quinta dello *Shorte Treatise*. Il ragionamento ponetiano è interamente volto a sottolineare l'esito della vicenda, che suona come un ammonimento a tutti i cattivi governanti. I sovrani devono fare attenzione a trasformare i propri piaceri e desideri in legge. L'obbedienza dei sudditi non deve essere piegata alle comodità e agli interessi personali del regnante. Crudeltà e tirannide – su questo punto non è possibile alcun fraintendimento – non possono che implicare un esito negativo. Il re Acab e sua moglie Gezabele vengono uccisi, secondo quanto aveva annunciato il profeta Elia. Il

---

<sup>73</sup> *Shorte Treatise*, cap. V, F v, r; trad. it.: «Ma cosa segue a questa crudeltà e tirannia? Non vengono forse entrambi, sua Maestà il re e sua Altezza la regina, poco dopo uccisi, e il loro sangue leccato dai cani, secondo quanto dichiarato al re dal profeta nella vigna, quando ne prese possesso? [...] Quindi, potete vedere la fine della brama dei padroni e delle padrone che fanno dei loro desideri una legge, e del loro volere di essere seguiti e obbediti dai loro sudditi un diritto di fatto».

corpo di Gezabele, lasciato insepolto per spregio, viene divorato dai cani<sup>74</sup>. L'esempio di Gezabele, descritta da Ponet come una donna «piena di malizia»<sup>75</sup>, viene ripreso in diversi luoghi dello *Shorte Treatise*.

In un brano della sezione quinta Ponet sintetizza i punti chiave sulla questione del diritto di proprietà:

So in a Realm or other dominion, the realm and country are God's, he is the lord, the people are his servants, and the king or governor is but God's minister or steward, ordained not to misuse the servants, that is, the people, neither to spoil them of that they have, but to see the people do their duty to their lord God, that the goods of this world be not abused but spent to God's glory, to the maintenance and defence of the commonwealth, and not to the destruction of it<sup>76</sup>.

Ponet non lascia spazio a dubbi: il regno è di Dio, i governanti sono solo amministratori del potere sulla terra. I sovrani sono stabiliti per tutelare e garantire sicurezza, non per spogliare i sudditi dei loro averi e sfruttare il loro lavoro e le loro forze. Il fine dell'azione dei governanti, più volte ripetuto nel corso dello *Shorte Treatise*, è la difesa e il mantenimento dello stato, non la sua distruzione. Da questo brano si deduce che è falsa la convinzione secondo cui i governanti sono proprietari dei beni dei sudditi e possono disporne a loro piacimento; il diritto di proprietà, piuttosto, è ricondotto a Dio. L'insistenza sulla centralità del diritto di proprietà appartenente ad ogni singolo individuo è intimamente legata ad una preoccupazione di ordine personale vissuta da Ponet. La sua trattazione di questo argomento, infatti, è

---

<sup>74</sup> Qui è sottinteso il fatto che Dio odia il peccato e non lo lascia mai impunito, che viene ricordato anche da P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra, 1524-1572*, Edizioni Unicopli, Milano 1998, p. 189.

<sup>75</sup> *Shorte Treatise*, cap. V, F iv, v.

<sup>76</sup> *Shorte Treatise*, cap. V, F viii, r; trad. it.: «Così in un regno o in un altro dominio, il regno e il paese sono di Dio, lui è il Signore, il popolo è il suo servo, e il re o il governante non è che un ministro o un assistente di Dio, stabilito non per abusare dei servi, cioè del popolo, né per spogliarli di ciò che hanno, ma per vedere il popolo compiere il proprio dovere nei confronti del Signore Dio, per vedere che i beni di questo mondo non siano abusati ma investiti per la gloria di Dio, per il mantenimento e la difesa dello stato, e non per la distruzione dello stesso».

una forma di reazione al tentativo, deciso da Maria Tudor e dai suoi consiglieri nel 1555, di espropriare le terre degli esuli a vantaggio del clero cattolico<sup>77</sup>.

\*

Il fine per cui sono designate le autorità è il mantenimento della giustizia, la difesa degli innocenti e la punizione dei malvagi<sup>78</sup>. Il fine stabilisce anche i limiti del potere, poiché chi governa male perde le redini dello stato e può essere sostituito. Ponet propone così una dottrina della monarchia limitata<sup>79</sup>. In un passaggio dello *Shorte Treatise* Ponet recupera la metafora organicistica del corpo politico e attribuisce un ruolo nuovo al sovrano, tradizionalmente considerato il ‘capo’ del corpo politico:

As kings and princes (be they never so great) are but members: and commonwealths may stand well enough and flourish, albeit there be no kings, but contrary wise without a commonwealth there can be no king. Commonwealths and realms may live, when the head is cut of, and may put on a new head, that is, make them a new governor, when they see their old head seeks to much his own will and not the wealth of the whole body, for the which he was only ordained<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> È il tentativo di restituire alla Chiesa cattolica le terre che gli erano state sottratte durante il regno di Enrico VIII. Questo punto è evidenziato in modo preciso da D. BREEDEN, “*A Craving to Reform*”: *Legitimizing Revolution in Mid-Tudor England*, PhD Dissertation, Florida Atlantic University, 2006, p. 147.

<sup>78</sup> *Shorte Treatise*, cap. II, C i, r.

<sup>79</sup> Gli interpreti convergono su questo punto. Si veda, ad esempio, D. DANNER, *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, «Journal of the American Academy of Religion», IXL, 1981, 3, p. 473; cfr. anche G. BURGESS, *British Political Thought, 1500-1660*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2009, p. 62.

<sup>80</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D vii, r ; trad. it.: «Così come re e principi (pur essendo così grandi) non sono che membri, e gli stati possono reggersi sufficientemente bene e prosperare anche se non vi fosse nessun re, ma, al contrario, senza uno stato non ci può essere alcun re, allo stesso modo gli stati e i regni possono vivere quando il capo è tagliato via e possono indossare un nuovo capo, cioè darsi un nuovo governante, quando vedono che il loro vecchio capo cerca più la propria volontà e non il benessere dell'intero corpo, per il quale soltanto era stato stabilito».

In questo brano Ponet equipara il capo del corpo politico agli altri membri del corpo. Pur essendo il capo, ossia la parte più importante, il governante non è insostituibile; questo è un principio decisivo del ragionamento ponetiano. Ad un corpo politico con il capo mozzato può essere sostituita una nuova testa senza che il corpo muoia. Fuor di metafora, un governante inadeguato può essere sostituito da uno nuovo, che garantisca la tenuta e la continuità dello stato, che sia capace cioè di prendersi cura dell'intero corpo politico. Anzi, la sostituzione del governante può salvare lo stato da un destino di decadenza. Secondo Ponet, quindi, uno stato può reggersi e prosperare anche senza un re, mentre, al contrario, sarebbe impossibile pensare ad un re se non ci fosse uno stato da governare. Di conseguenza, si commette un errore quando si pensa che un sovrano sia insostituibile<sup>81</sup>.

Nella sua trattazione Ponet focalizza la sua attenzione principalmente sui doveri del sovrano nei confronti dei suoi sudditi e vi associa le dimensioni dell'impegno, del sacrificio, della dedizione. In un ragionamento che può sembrare paradossale, l'autore spiega che talvolta essere sollevati dall'incarico di governante equivale a tirare un sospiro di sollievo rispetto ad una responsabilità spesso troppo pesante e opprimente. È il caso di Antioco, re dell'Asia, che, quando perse i suoi regni a causa dell'espansionismo romano, «ringraziò i Romani» per essere stato sollevato da una così grande preoccupazione<sup>82</sup>. Questo esempio mostra chiaramente come un buon governante sia sempre accompagnato da grandi preoccupazioni, poiché avverte il peso della responsabilità che il governo per il benessere collettivo porta con sé.

\*

---

<sup>81</sup> Questo principio si ritrova anche nei testi politici di John Milton.

<sup>82</sup> *Shorte Treatise*, cap. V, F viii, v.



La questione dell'obbedienza, su cui ora ci concentriamo, è assolutamente centrale nello *Shorte Treatise*. Ponet vede limiti sia nel potere dei governanti di comandare sia nel dovere dei sudditi di obbedire<sup>83</sup>. La sezione quarta si apre con la tesi secondo cui l'obbedienza è ciò che consente ad ogni stato di mantenersi in vita ben ordinato<sup>84</sup>. Troppa obbedienza o troppo poca possono provocare, egualmente, danni e disordine in uno stato. Se un'obbedienza troppo scarsa può condurre ad una condizione di generale licenza, un'obbedienza eccessiva induce i regnanti ad opprimere il popolo con troppe vessazioni<sup>85</sup>. Le due opposte concezioni dell'obbedienza sono ricondotte a due posizioni distinte, rispettivamente quella degli anabattisti e quella dei papisti. Gli anabattisti propendono per un'obbedienza scarsa, mentre i papisti sono convinti che l'autorità politica debba essere seguita e obbedita in ogni cosa. Dal punto di vista di Ponet, entrambe le posizioni contengono degli errori e possono contribuire a creare disordine nello stato<sup>86</sup>. Per un verso, gli anabattisti peccano di ingenuità, poiché si dimenticano della caduta dell'uomo nel peccato e del fatto che, ormai corrotto, l'uomo non è più in grado di autogovernarsi. I papisti, dal canto loro, non distinguono fino a che punto i sudditi sono obbligati ad obbedire ai loro governanti. I primi concedono un'obbedienza ridotta e circoscritta, la quale è insufficiente per reggere uno stato, mentre i secondi ne esagerano la portata, poggiando sulla tesi paolina di *Romani 13* secondo cui resistere al potere significa resistere all'ordine di Dio e procurarsi in tal modo una condanna eterna. Una volta scartate queste posizioni, Ponet introduce la sua concezione di obbedienza e

---

<sup>83</sup> Cfr. G. BOWLER, *Marian Protestants and the Idea of the Violent Resistance to Tyranny*, in *Protestantism and the National Church in Sixteenth-Century England*, a cura di P. Lake e M. Dowling, Croom Helm, New York 1987, p. 133.

<sup>84</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, C viii, r.

<sup>85</sup> *Ibidem*: «For to much [obedience] makes the governours to forget their vocation, and to usurp upon their subjects: to little briedeth a licentious liberty, and makes the people to forget their duty»; trad. it.: «Infatti, troppa obbedienza fa dimenticare ai governanti la loro vocazione e li induce a usurpare i diritti dei loro sudditi; troppa poca obbedienza produce una libertà licenziosa e fa dimenticare al popolo il proprio dovere».

<sup>86</sup> Cfr. anche D. WOLLMAN, *The Biblical Justification for Resistance*, cit., p. 34.

mette in luce, in particolare, due aspetti: da un lato, occorre riconoscere l'importanza dell'obbedienza per la tenuta dello stato; dall'altro, occorre distinguere adeguatamente i casi in cui l'obbedienza è richiesta e indispensabile dai casi in cui i sudditi non sono tenuti ad obbedire.

Ponet distingue innanzitutto tra comandi divini e comandi umani. I comandi divini si caratterizzano come giusti e santi proprio in virtù del fatto che derivano da Dio. Dio è «the power of powers», da cui ogni altro potere deriva; perciò bisogna obbedire sempre a Dio, poiché ciò che comanda è giusto e non va contraddetto. Basti ricordare il celebre esempio del sacrificio di Isacco, che ad occhi umani appare contrario ad ogni principio di giustizia, mentre è giusto e opportuno agli occhi di Dio<sup>87</sup>. Completamente diverso è il caso dell'obbedienza ai comandi umani. All'interno degli ordini del potere civile Ponet individua dei criteri per distinguere tra i casi in cui è necessaria l'obbedienza e i casi in cui è permessa la disobbedienza. Nella prima parte del ragionamento Ponet spiega che i comandi civili che mirano alla gloria di Dio e alla salvezza dello stato devono essere rispettati:

If the ministers of the civil power command thee to honour and glorify God [...], to defend (with thy person and goods) thy country against the enemies, to do such things as be for the wealth and benefit of thy country: thou art bounden to do it: for it is good, and God will have thee to do it<sup>88</sup>.

Anzi, disobbedire a questi ordini è considerato un peccato meritevole di punizione, una vera e propria dannazione, perché si tratta di una deliberata azione contro Dio. In questi casi, i sudditi sono necessariamente vincolati all'obbedienza, ma ci sono casi in cui questo discorso non vale:

---

<sup>87</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D ii, v.

<sup>88</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D iii, v; trad. it.: «Se i ministri del potere civile vi ordinano di onorare e glorificare Dio [...], di difendere (con le vostre persone e i vostri beni) il vostro paese contro i nemici, di fare ciò che serve per il benessere e il beneficio del vostro paese, voi siete vincolati a farlo; perché ciò è bene e Dio vuole che voi facciate queste cose».

But if the ministers of the civil power command thee to dishonour God, to commit idolatry, to kill an innocent, to fight against thy country, [...] thou ought not to do it, but to leave it undone: for it is evil, and God (the supreme and highest power) will not that thou should do it<sup>89</sup>.

In questo passo è contenuto il fulcro del ragionamento ponetiano, peraltro in linea con le opinioni dei suoi correligionari in esilio nel continente<sup>90</sup>. Quando gli ordini dei governanti sono volti ad onorare Dio, a difendere lo stato dai nemici e a tutelare l'interesse collettivo, allora i sudditi sono tenuti a rispettarli e a garantire obbedienza all'autorità civile. Al contrario – ed è questo un punto assolutamente decisivo –, quando i magistrati cercano di sovvertire e distruggere lo stato, ordinando di commettere idolatria o di uccidere un innocente, allora i sudditi non sono legati dal vincolo di obbedienza. Questi comandi, che sono ingiusti e contrari al volere divino, vanno lasciati incompiuti. Esistono, cioè, dei casi in cui la disobbedienza è ammessa. Essa dipende dai comandi del governante; ciò significa che sono i comandi ingiusti a rendere la disobbedienza dei sudditi giusta e necessaria. D'altro canto, quest'idea espressa da Ponet è del tutto compatibile con il principio espresso nelle Sacre Scritture per cui bisogna fare il bene ed evitare il male. Questa tesi si salda con il principio caro agli esuli mariani secondo cui bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Quando si pone il problema dell'obbedienza a due padroni, Dio e un sovrano terreno, non si possono avere dubbi sul soggetto cui bisogna obbedire: Dio va sempre preferito. Dal punto di vista di Ponet, l'*Epistola di San Paolo ai Romani*, tradizionalmente citata per invocare la necessità dell'obbedienza dei sudditi al potere sovrano, non deve essere interpretata come un'esortazione alla sottomissione dei

---

<sup>89</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D iv, r; trad. it.: «Ma se i ministri del potere civile vi ordinano di disonorare Dio, di commettere idolatria, di uccidere un innocente, di combattere contro il vostro paese [...], voi non dovete fare queste cose, ma lasciarle incompiute, poiché sono male e Dio (il potere supremo e più alto) non vuole che voi le facciate».

<sup>90</sup> È un punto sottolineato anche da P. ADAMO, *La città e gli idoli*, cit., p. 188.

sudditi ai governanti. Su questo punto dell'interpretazione dell'epistola paolina torneremo più avanti.

Ponet ripropone l'esempio veterotestamentario della malvagia Gezabele, qui ricordata come regina idolatrice, poiché ha introdotto nel suo regno il culto a Baal. Gezabele ordina che i profeti di Dio vengano distrutti in modo che nessuno possa parlare contro i suoi idoli<sup>91</sup>; eppure Abdia, maggiordomo della casa, non obbedisce a questo comando malvagio e decide di nascondere un centinaio di profeti per salvarli da una morte altrimenti inevitabile<sup>92</sup>. Abdia non soltanto lascia disatteso il comando ingiusto della regina, ma addirittura contravviene a quest'ordine mettendo in atto una strategia per salvare i profeti e opporsi all'ordine dell'autorità civile che è in contrasto con il volere divino. Abdia, consapevole che il comando di distruggere i profeti non può provenire direttamente da Dio, ma dalla malvagia volontà di Gezabele, disobbedisce e resiste al comando ingiusto. Dal punto di vista di Ponet, questo episodio biblico dimostra chiaramente che i sovrani non possono richiedere obbedienza a comandi che trasgrediscono le leggi di Dio o le leggi di natura. Allo stesso modo, i sudditi non devono obbedire ad un comando ingiusto, ma devono resistere. Sono, questi, principi imprescindibili, che Ponet ribadisce in diversi luoghi del trattato<sup>93</sup>. D'altro canto, l'autore aggiunge che i buoni governanti non dovrebbero avere alcun interesse nel governare ai danni dello stato, poiché un approccio di questo tipo costituisce la via più facile e sicura per perdere la propria sovranità.

Dunque, i sudditi non sono tenuti a sopportare ogni sopruso da parte del governante, poiché l'obbedienza non si identifica con l'accettazione passiva di qualsiasi comando. In un passo dello *Shorte Treatise* Ponet sposta l'asse del ragionamento dall'obbedienza alla resistenza:

---

<sup>91</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. IV, D iv, v.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. IV, D vi, r.

Princes [...] commanding their subjects that is not godly, not just, not lawful, or hurtful to their country, ought not to be obeyed, but withstand. For the subjects ought not (against nature) to further their own destruction, but to seek their own salvation: not to maintain evil but to suppress evil: for not only the doers but also the consenters of evil, shall be punished, say both God's and man's laws<sup>94</sup>.

Bisogna resistere ai comandi illegittimi, dannosi, ingiusti. I sudditi devono sopprimere il male, agendo in vista della propria salvezza. Se, al contrario, i sudditi obbediscono a comandi ingiusti, cedono al male e si danneggiano. Coloro che compiono il male devono essere puniti, e lo stesso vale per coloro che rimangono a guardare il male, dando, di fatto, il loro assenso ai crimini compiuti. I sudditi non devono accettare qualsiasi comando soltanto perché proviene dal sovrano; l'acquiescenza dei sudditi non è la soluzione, quanto piuttosto, al contrario, un modo per diventare colpevoli di complicità con il crimine ordinato o commesso dal sovrano. In quest'ottica, disobbedire ai comandi ingiusti diviene l'unico modo di prendere le distanze dal male. La disobbedienza dei sudditi ai comandi dannosi va a vantaggio dello stato. Come spiega Ponet in modo lucido: «Gli uomini devono avere più rispetto del loro paese che del loro principe, del loro stato più di qualsiasi altra persona»<sup>95</sup>. Il rispetto del cittadino nei confronti dello stato è anteposto al rispetto nei confronti del governante. Lo stato va preferito al singolo individuo, seppur sovrano, perché anche il sovrano è subordinato agli interessi dello stato, che gli sono superiori. È qui in azione una precisa gerarchia, che non lascia scampo al sovrano che si crede superiore allo stato.

---

<sup>94</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D vi, v – D, vii, r; trad. it.: «I principi [...] che comandano ai loro sudditi ciò che non è pio, giusto, legittimo, o che è dannoso per il loro paese, non devono essere obbediti, ma bisogna resistere loro. Infatti, i sudditi non devono (contro natura) promuovere la loro stessa distruzione, ma cercare la loro salvezza; non mantenere il male, ma sopprimerlo, perché non solo coloro che compiono il male, ma anche coloro che lo acconsentono saranno puniti, come dicono sia le leggi di Dio sia le leggi dell'uomo».

<sup>95</sup> *Shorte Treatise*, cap. IV, D vii, r: «Men ought to have more respect to their country, than to their prince: to the commonwealth, than to any one person».

In conclusione, si può dire che l'obbedienza dei sudditi sia determinata dalle azioni del sovrano. Nel suo trattato l'autore insiste sulla centralità dell'obbedienza per il mantenimento dell'ordine all'interno dello stato, ma aggiunge anche che l'obbedienza deve essere commisurata ai comandi ricevuti. Se un governante dà un ordine che contribuisce al bene comune, allora bisogna obbedire a questo comando; in caso contrario, quando i comandi del governante sono ingiusti, allora i sudditi non devono obbedire. Per questa distinzione alcuni interpreti hanno parlato, a proposito di Ponet, di dottrina dell'obbedienza limitata<sup>96</sup>, il che implica necessariamente riconoscere i casi in cui è ammessa la disobbedienza.

### **3. Tiranni e diritto di resistenza nello *Shorte Treatise***

La storia dimostra che re e principi hanno spesso infranto la legge, commettendo crimini e favorendo traditori, ladri, assassini. Se non si pentono nemmeno di fronte a Dio, i cattivi governanti si trasformano in nemici di Dio e dello stato<sup>97</sup>. Nella sesta sezione dello *Shorte Treatise*, intitolata «Se è legittimo deporre un cattivo governante e uccidere un tiranno»<sup>98</sup>, Ponet introduce le opposte definizioni di buono e cattivo governante. Se, da un lato, non c'è niente di meglio dell'essere ben governati, dall'altro, non esiste nulla di più miserabile di essere oppressi da un governo malvagio e ingiusto.

---

<sup>96</sup> Si veda B. PEARDON, *The Politics of Polemic: John Ponet's Short Treatise of Politic Power*, cit., p. 46.

<sup>97</sup> *Shorte Treatise*, cap. II, B iv, v - B v, r.

<sup>98</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G i, v.

### § 3.1. Definire un tiranno

Un buon governante è colui che si dedica interamente al suo dovere per difendere il popolo dalle offese e dalle minacce esterne, trascurando il profitto personale a vantaggio dell'interesse collettivo. Ponet paragona il buon governante al medico che si prende cura della salute del suo paziente e al comandante della nave che si preoccupa della sicurezza dei suoi passeggeri. La cura e la dedizione del buon medico e del comandante della nave corrispondono all'atteggiamento del governante virtuoso:

As a good physician earnestly seeks the health of his patient and a Shipmaster the wealth and safeguard of those he has in his ship, so does a good governor seek the wealth of those he rules. And therefore the people feeling the benefit coming by good governors, used in time past to call such good governors, fathers: and gave them no less honour, than children owe to their parents<sup>99</sup>.

Il buon governante è chiamato 'padre' dagli antichi in segno di riconoscimento per aver esercitato il potere in vista del benessere dei governati. Ponet descrive poi il cattivo governante, qualificandolo come tiranno solo in conclusione di un lungo ragionamento. Il cattivo governante è descritto in questi termini da Ponet:

An evil person coming to the government of any state, either by usurpation, or by election or by succession, utterly neglecting the cause why kings, princes and other governors in commonwealths be made (that is the wealth of the people) seeks only or chiefly his own profit and pleasure<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G i, v; trad. it.: «Come un buon medico ricerca onestamente la salute del suo paziente e un comandante della nave il benessere e la salvaguardia di coloro che ha sulla sua nave, così un buon governante ricerca il benessere di coloro che governa. E, quindi, il popolo, avvertendo il beneficio derivante dai buoni governanti, nei tempi passati era solito chiamare questi buoni governanti 'padri' e attribuire loro non meno onori di quelli che i figli devono ai loro genitori».

<sup>100</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G i, v – G ii, r; trad. it.: «Una persona malvagia che giunge al governo di qualsiasi stato o per usurpazione, o per elezione, o per successione, trascurando

Ponet considera un cattivo governante colui che regna trascurando l'interesse del popolo e concentrandosi sul profitto e sul piacere personale. Un governante non è cattivo per il modo in cui prende il potere; il fatto che giunga al potere per usurpazione, per elezione o per successione non è rilevante per distinguere un buon governante da uno cattivo. Un malvagio governante è tale poiché trascura la vera ragione per cui è stato designato, ossia il bene dei governati. Nella sesta sezione dello *Shorte Treatise* la descrizione del malvagio governante prosegue e si arricchisce di dettagli:

An evil governor subverts the laws and orders [...]. He spoils the people of their goods, either by open violence, making his ministers to take it from them without payment therefore, or promising and never paying: or craftily under the name of loans, benevolences, contributions [...], or for fear he gets out of their possession that they have, and never restores it<sup>101</sup>.

Un cattivo sovrano sovverte le leggi e priva i suoi sudditi dei loro beni e delle loro proprietà, ricorrendo a diversi espedienti, tra cui la violenza, l'inganno e le false promesse. Il cattivo governante è colui che utilizza le risorse non per il profitto dell'intera comunità, ma per il raggiungimento di un fine personale, spesso sperperando il denaro pubblico in azioni riprovevoli. Costringe i suoi sudditi a vivere in una condizione di miseria, cacciandoli dalle loro proprietà, sottraendo loro gli averi e non perdendo occasione per tormentarli e danneggiarli. Agli occhi del cattivo governante, il comportamento dei sudditi appare sempre pericoloso. Non c'è innocenza ai suoi occhi: ogni atteggiamento del suddito può essere letto in chiave di sovver-

---

totalmente la causa per cui sono stabiliti re, principi e altri governanti negli stati (e cioè il benessere del popolo), cerca soltanto o principalmente il proprio profitto e piacere».

<sup>101</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G ii, r ; trad. it. «Un governante cattivo sovverte le leggi e gli ordini [...]. Spoglia il popolo dei suoi beni o con aperta violenza facendoli prendere ai suoi ministri senza un compenso corrispondente, o promettendo e mai pagando; oppure in modo ingannevole sotto il nome di prestiti, benevolenze, contributi [...] o per timore caccia il popolo dai suoi possedimenti senza mai restituirglieli».



sione, di inimicizia, di ostilità. I sudditi divengono così preda del cattivo governante:

A wicked governor makes the people his game and prey, and uses all kinds of subtilties, deceits, crafts, policies, force, violence, cruelty, and such like devilish ways, to spoil and destroy the people, that be committed to his charge<sup>102</sup>.

Il cattivo governante adopera ogni stratagemma a sua disposizione per distruggere il suo stesso popolo. Violenza, crudeltà e forza sono accompagnate da altri ‘mezzucci diabolici’<sup>103</sup> che il cattivo governante utilizza per rendere il suo popolo asservito e incapace di reagire. Il sovrano malvagio afferma una cosa e la nega, giura e spergiura; a seconda delle circostanze, assume le sembianze di ingannatore, ladro, assassino, traditore. È solamente in conclusione di questa lunga e articolata descrizione del cattivo governante che Ponet introduce il termine ‘tiranno’<sup>104</sup>. Il «wicked governour» è qui identificato precisamente con il lemma «tyrant». Il tiranno accumula crimini e vizi, è disposto a distruggere il suo stesso popolo, pur di raggiungere il piacere personale o di imporre la propria volontà. Il tiranno risulta essere l’opposto del buon governante, poiché agisce contro il principio per cui ogni autorità è stabilita, cioè il mantenimento della giustizia e il perseguimento del benessere collettivo.

Dalla lunga descrizione del tiranno contenuta nello *Shorte Treatise* sono molti gli elementi degni di interesse. In primo luogo, Ponet non distingue tra tiranno d’usurpazione e tiranno d’esercizio. Si tratta di un punto fondamentale, poiché non viene seguita la tradizionale distinzione giuridica

---

<sup>102</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G ii, v; trad. it.: «Un malvagio governante rende il popolo il suo gioco e la sua preda, e utilizza tutti i generi di sottigliezze, inganni, abilità, modi di fare, forza, violenza, crudeltà e simili modi diabolici per spogliare e distruggere il popolo che è affidato alla sua responsabilità».

<sup>103</sup> Per la vicinanza tra la figura del tiranno e la figura del diavolo si veda soprattutto R. CROFT, *Sanctified Tyrannicide: Tyranny and Theology in John Ponet’s Shorte Treatise of Politike Power*, cit., pp. 541-45.

<sup>104</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G iii, r.

introdotta da Bartolo da Sassoferrato tra due generi di tiranno: il *tyrannus ex defectu tituli* e il *tyrannus ex parte exercitii*. Dall'assenza di questa distinzione possiamo dedurre che non vi siano due modalità distinte per intervenire contro i tiranni. Nell'impianto giuridico bartoliano, contro il tiranno per mancanza di titolo, cioè contro l'usurpatore, può intervenire qualsiasi privato cittadino, mentre contro il tiranno d'esercizio possono intervenire soltanto i magistrati inferiori, ossia le istituzioni incaricate di controllare l'operato del governante, e non i membri del popolo, né singolarmente né collettivamente. In secondo luogo, una novità introdotta da Ponet è quella di accostare il governo tirannico all'idea di furto. Il tiranno è caratterizzato dalla perfida volontà di sottrarre ai sudditi le loro proprietà e di impossessarsi dei loro averi. L'obiettivo del tiranno non è quello di creare le condizioni favorevoli per la prosperità dei sudditi, ma, al contrario, di dare sfogo al proprio egoismo sfruttando i beni dei suoi sottoposti<sup>105</sup>. Infine, Ponet mette in luce come il tiranno assuma dei caratteri di bestialità, trattando i suoi sudditi come prede<sup>106</sup>. Così facendo, il tiranno si allontana e si isola dalla società degli uomini.

### § 3.2. *Resistere al tiranno*

Il problema dell'obbedienza si intreccia fittamente con le opposte definizioni di buono e cattivo governante. Dopo aver fornito le linee guida per identificare un tiranno, Ponet spiega che tra i cristiani non vi è legge positiva che disciplini la punizione del tiranno<sup>107</sup>. Perciò, viene in primo piano la questione che dà il titolo alla sezione, ovvero se sia legittimo uccidere un tiranno. Sebbene non vi sia una legge che punisca la tirannide, esistono comun-

---

<sup>105</sup> Cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 139.

<sup>106</sup> Questo punto è messo in evidenza anche da R. VON FRIEDEBURG, *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, cit., p. 165.

<sup>107</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G iii, r.

que dei precedenti che colmano l'assenza di una legge positiva. Bisogna guardare a questi esempi per vedere come è legittimo comportarsi nei casi in cui il sovrano degeneri in tiranno. Secondo l'autore, gli esempi di deposizione e di uccisione dei tiranni, di cui la storia è piena, confermano che agire contro il tiranno sia giusto e conforme al volere divino<sup>108</sup>. La storia dei re nell'Antico Testamento e la storia moderna confermano questa tesi. Nel contesto inglese, sono addotti come esempi di deposizione di governanti i casi di Edoardo II e di Riccardo II<sup>109</sup>, ma Ponet amplia la prospettiva e riporta esempi tratti anche dalla storia di Francia, Portogallo e Danimarca.

La deposizione di sovrani malvagi non costituisce di per sé una novità. Ponet precisa che non soltanto essa è diffusa in ambito politico, ma è comunemente impiegata anche in ambito ecclesiastico. Gli studiosi di diritto canonico, infatti, sostengono che se un papa, vicario di Cristo sulla terra, si trasforma in rappresentante del diavolo, deve essere necessariamente privato del suo potere da tutto il corpo della Chiesa<sup>110</sup>. Il Concilio di Costanza del 1415 è ricordato come episodio chiave in cui tre papi vengono rifiutati e deposti, mentre la scelta del concilio ricade su Martino V. Il motivo che giustifica la deposizione di un papa è il principio per cui occorre evitare che la Chiesa vada incontro alla rovina e, nel peggiore dei casi, alla distruzione. Quando il papa commette degli errori nell'adempimento della sua funzione, i cardinali riuniti in concilio possono intervenire, agendo collettivamente come superiori del papa e privandolo del potere spirituale che gli era stato

---

<sup>108</sup> Cfr. P. ADAMO, *La città e gli idoli*, cit., p. 190.

<sup>109</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G iii, r.

<sup>110</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G iv, r: «And this law of nature to depose and punish wicked governours, has not been only received and exercised in political matters, but also in the church. For the canonists [...] grounding themselves upon this law of nature, say, that popes who may be in deed (by their saying) the lieutenants of the devil, albeit they call themselves the vicars of God, may be deprived by the body of the church»; trad. it.: «E questa legge di natura di deporre e punire i malvagi governanti non è accolta e messa in atto soltanto nelle questioni politiche, ma anche nella chiesa. Infatti, i canonisti, [...] basandosi su questa legge di natura, dicono che i papi che, di fatto, sono (secondo il loro detto) luogotenenti del diavolo, sebbene si chiamino vicari di Dio, possono essere privati del potere dal corpo della chiesa».

precedentemente attribuito. Se, dunque, il papa eletto non ricerca la gloria di Dio e non agisce in funzione della preservazione della Chiesa, è possibile privarlo del suo incarico<sup>111</sup>, in virtù del principio per cui se perisce una parte del corpo, non bisogna attendere che perisca l'intero corpo, ma bisogna provare a salvarlo rimuovendo le parti malate. Ponet ritorna poi dall'ambito ecclesiastico all'ambito politico:

Now if it be lawful for the body of the church to depose and punish a Pope [...], how much more by the like arguments, reasons and authority, may Emperors, kings, princes and other governors abusing their office, be deposed and removed out of their places and offices, by the body or state of the Realm or commonwealth?<sup>112</sup>

Se è legittimo deporre un papa che non ha agito negli interessi della Chiesa, è, a maggior titolo, legittimo rimuovere dall'incarico un governante che ha abusato del suo potere.

In materia di resistenza, Ponet costruisce il suo pensiero partendo dai pagani. I pagani, nonostante non abbiano una vera conoscenza di Dio, sanno attenersi alla legge di natura, una legge non scritta sui libri ma inscritta nel cuore degli uomini. Anche i pagani rispettano il principio naturale secondo cui è meglio rimuovere un membro infetto e incurabile, anziché lasciar perire tutto il corpo<sup>113</sup>. Non credendo all'immortalità dell'anima e non ammet-

---

<sup>111</sup> Ponet aggiunge che i cardinali, in quanto uomini, possono aver sbagliato nell'eleggere il papa. Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, G iv, v.

<sup>112</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G, v, r; trad. it.: «Ora, se è legittimo per il corpo della chiesa deporre e punire un papa [...], quanto più per gli stessi argomenti, ragioni e autorità possono gli imperatori, i re, i principi e altri governanti che abusano del loro ufficio, essere deposti e rimossi dai loro posti e dalle loro funzioni, dal corpo o ordine del regno o dallo stato?».

<sup>113</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G vi, v: «This law testifies to every man's conscience, that it is natural to cut away an incurable member, which (being suffered) would destroy the whole body. Kings, princes and other governours, albeit they are the heads of a political body, yet they are not the whole body. And though they be the chief members, yet they are but members, no there are the people ordained for them, but they are ordained for the people»; trad. it.: «Questa legge testimonia alla coscienza di tutti gli uomini che è naturale tagliare via un membro incurabile, che (essendo malato) distruggerebbe l'intero corpo. I re, i principi e gli altri governanti, anche se sono i capi del corpo politico, tuttavia non costituiscono l'intero

tendo differenza tra uomini e altri animali, i gentili ritengono ragionevole per ogni uomo uccidere un tiranno. Essi non si limitano a considerare il tirannicidio conforme a ragione, ma ritengono questo atto degno di lode e giustizia. Attribuiscono premi, ricompense e gloria a chi commette questo atto, onori e incoraggiamento per gli imitatori dei tirannicidi<sup>114</sup>. Nel contesto pagano, Teseo ed Ercole rappresentano esempi di uomini nobili d'animo e capaci di liberare il popolo oppresso dalle mani di governanti che abusano della loro autorità. Eppure, nota Ponet, il principio che sancisce la punizione dei tiranni discende dalla legge di natura e non riguarda esclusivamente la condizione dei pagani:

So that this principle that evil and evil doers ought to be punished, and rotten members to be cut away, was no peculiar law of the Ethnics, but it proceeds of nature, and therefore common to all men, as it is plain by the Chronicles and experience of all ages, and purposely exemplified [...] as well in the book of Judges, as in many other histories of the holy scriptures<sup>115</sup>.

Si può, quindi, estendere il ragionamento sulla possibilità di rimuovere dal corpo politico un membro malato anche all'ambito cristiano, poiché questo principio discende dalla legge di natura. Ponet passa così ad affrontare la questione della punizione e del destino dei tiranni negli stati cristiani. Come si è visto, non esiste una legge positiva per la punizione dei tiranni. Sebbene non vi sia una legge generale, si può ricorrere alle leggi particolari che san-

---

corpo. E benché siano i membri principali, tuttavia essi non sono che membri, né il popolo è stabilito per loro, ma loro sono stabiliti per il popolo».

<sup>114</sup> P. ADAMO, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, cit., pp. 322-23, in cui si spiega che Ponet descrive con approvazione il costume pagano del tirannicidio per opera di un privato.

<sup>115</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G vii, v; trad. it.: «Cosicché questo principio che il male e coloro che lo commettono devono essere puniti, e i membri marci tagliati via, non era una legge particolare dei pagani, ma proveniva dalla natura e quindi era comune a tutti gli uomini, com'è chiaro dalle cronache ed esperienze di tutte le epoche ed esemplificato espressamente [...] sia nel *Libro dei Giudici* sia in molte altre storie delle Sacre Scritture».

zionano i singoli reati caso per caso<sup>116</sup>. In altri termini, Ponet introduce l'idea di punire il tiranno in base al crimine che ha commesso:

If a prince robs and spoils his subjects, it is theft, and as a thief ought to be punished. If he kills and murders them contrary or without the laws of his country, it is murder, and as a murderer he ought to be punished. [...] If he goes about to betray his country, and to bring the people under a foreign power: he is a traitor, and as traitor he ought to suffer<sup>117</sup>.

In questo brano l'autore spiega che non occorre introdurre una legge apposita per risolvere il problema della tirannide, ma bisogna punire il tiranno per i crimini che ha commesso, esattamente come si punisce qualsiasi altro privato cittadino giudicato colpevole. Questo è un punto nevralgico del ragionamento ponetiano. I crimini di un sovrano che eccede i limiti della sua carica non sono diversi da quelli commessi da un cittadino ordinario e devono essere trattati e puniti egualmente<sup>118</sup>. I giudici sono tenuti a giudicare i crimini del tiranno allo stesso modo di quelli degli altri privati cittadini; non ci sono disparità di trattamento perché tutti sono eguali dinanzi alla legge. Come spiega Ponet riprendendo concetti scritturali: «Quando siedì a giudicare, non devi avere rispetto di persona, se sia ricca o povera, grande o piccola» e ancora «Non giudicare secondo l'apparenza esteriore degli uomini, ma giudica giustamente, dice Cristo»<sup>119</sup>. Il giudice non deve lasciarsi intimorire dall'uomo, ma farsi guidare unicamente dal senso di giustizia.

Il tiranno è ridotto alla condizione di persona privata. Se i sovrani stabiliti da Dio hanno il compito di punire le cattive azioni dei sudditi, è altret-

---

<sup>116</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, G viii, v – H i, r.

<sup>117</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, H i, r; trad. it.: «Se un principe ruba e spoglia i suoi sudditi, questo è furto, ed egli deve essere punito come un ladro. Se li uccide e assassina contrariamente alle leggi o in assenza delle leggi del paese, è omicidio ed egli deve essere punito come omicida. [...] Se tradisce il suo paese e conduce il popolo sotto un potere straniero, egli è un traditore e come traditore deve soffrire».

<sup>118</sup> Cfr. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, CUP, Cambridge 1978, vol. II, pp. 223-24.

<sup>119</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, H i, r.

tanto vero che i governanti, a loro volta, sono chiamati a rendere conto delle loro azioni alla collettività. Nel caso siano i sovrani a commettere errori e ad infrangere la legge, essi devono essere corretti e puniti «dal corpo dell'intera comunità o stato»<sup>120</sup>. A partire da questo punto Ponet comincia ad interrogarsi sui soggetti incaricati di convocare il sovrano a rendere conto delle sue azioni e si richiama, tra gli altri, all'antico esempio dell'*high Constable*, uno dei più importanti ufficiali dello stato d'Inghilterra, la cui carica è, già all'epoca di Ponet, caduta in disuso. All'*high Constable* spettava il compito di convocare il re dinanzi al Parlamento o ad altre Corti di giudizio<sup>121</sup>. In generale, la correzione di un sovrano ricade in prima istanza sulle istituzioni. Le istituzioni – Parlamento, magistratura, nobiltà – hanno delle responsabilità in questo senso; sono chiamati cioè a convocare il sovrano e a valutare se la sua condotta si colloca nel rispetto dei limiti consentiti dalla legge. Ponet, dal canto suo, non vede l'intervento di queste istituzioni a limitare i soprusi dei sovrani e a deporli in caso di malgoverno. L'ufficio dell'*high Constable* è caduto in disuso, il Parlamento ha messo in atto leggi oppressive, gli altri istituti si sono mostrati servi del tiranno, poiché hanno seguito pedissequamente le richieste del governante, senza mai metterle in discussione e valutarne l'adeguatezza. Nel sistema di pensiero di Ponet esiste una sorta di gerarchia, seppur non adeguatamente tematizzata, a proposito del diritto di resistenza. Sono chiamati ad intervenire contro un tiranno, in prima istanza, la nobiltà e il corpo di funzionari incaricati di controllare l'operato del sovrano; se i ministri incaricati non svolgono il loro dovere, allora la responsabilità ricade sul popolo e, in ultima istanza, sul singolo individuo<sup>122</sup>. Nello *Shorte Treatise*, infatti, viene presentata come legittima la deposizione del tiranno da parte del corpo del popolo<sup>123</sup>. Partendo dal pre-

---

<sup>120</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G v, v.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> W. HUDSON, *John Ponet*, cit., pp. 160-161.

<sup>123</sup> È quanto sostiene anche P. ADAMO, *La città e gli idoli*, cit., p. 190. La vera novità contenuta nel testo ponetiano non è tanto la dottrina della monarchia limitata, quanto piuttosto

supposto che i re assumono la loro autorità dal popolo, Ponet introduce il diritto di revoca che vale a tutti i livelli del potere politico, secondo il quale, in caso di abuso di potere, il popolo recupera il diritto di scegliere un altro governante. Quando il potere è usato impropriamente – secondo i verbi inglesi *misuse* o *abuse* –, allora il popolo può revocare il potere al magistrato incaricato.

L'intervento del popolo non sembra essere l'unico ammesso da parte di Ponet che, dagli esempi riportati nello *Shorte Treatise*, ammette anche l'eventualità dell'intervento del singolo individuo contro un tiranno. Anche negli stati cristiani, in certi casi, è permesso l'intervento del singolo contro i malfattori, anche qualora questi siano sovrani<sup>124</sup>. Su questo punto non si riscontrano differenze tra pagani e cristiani. Contro i malfattori è permesso l'intervento di un privato cittadino, ma questa possibilità si limita soltanto ad alcuni casi specifici. Questi casi sono determinati dai crimini commessi dal malfattore, che può essere anche un governante. Sono così previsti in questo passo i casi più comuni: quando un governante usa la spada contro un innocente oppure quando tradisce il suo paese e lo consegna nelle mani degli stranieri. Qui il ragionamento di Ponet si avvia verso un punto di estrema radicalità, perché l'autore scrive:

Forasmuch as all things in every christian commonwealth ought to be done decently and accordingly to order and charity: I think it cannot be maintained by God's word, that any private man may kill, except (where execution of just punishment upon tyrants, idolaters, and traitorous governors is either by the whole state utterly neglected, or the prince with the nobility and council conspire the subversion or alteration of their country and people) any private man have some special inward commandment or surely proved motion of God: as Moses had to kill the Egyptian, Phineas the Lecherours, and

---

il fatto di attribuire un maggior potere al popolo. Si veda, per questo punto, G. ZEEVELD, *Foundations of Tudor Policy*, Harvard University Press, Boston 1948, p. 257. Dalla base popolare Ponet fa derivare la possibilità del cambiamento politico; questo punto è sottolineato da J.F. McDIARMID, *Common Consent, Latinitas, and the 'Monarchical Republic' in mid-Tudor Humanism*, cit., p. 59.

<sup>124</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, G viii, r.



Ahud King Eglon, with suchlike: or be otherwise commanded or permitted by common authority upon just occasion and common necessity to kill<sup>125</sup>.

È, questo, un punto assolutamente decisivo del trattato ponetiano, poiché in questo passo l'autore ammette l'intervento individuale contro un sovrano degenerato in tiranno o idolatra. Ponet premette che, negli stati cristiani, la deposizione o il tirannicidio devono essere condotti «decentemente e secondo ordine e carità». Subito dopo, ammette la possibilità di un tirannicidio compiuto da un singolo individuo che abbia ricevuto un'autorizzazione divina. Ponet accorda il tirannicidio individuale a tre condizioni: (1) che il sovrano abbia cercato di sovvertire l'ordine statale; (2) che il tiranno non sia stato punito regolarmente; (3) che il singolo individuo che interviene contro il sovrano abbia ricevuto un'ispirazione divina<sup>126</sup>. Quando la situazione diventa insostenibile, l'iniziativa del privato cittadino è legittima. D'altro canto, se i governanti non adempiono ai loro doveri devono essere puniti, non scusati o perdonati<sup>127</sup>. Una volta mostrato che il sovrano non ha il diritto di violare le leggi divine, che l'autorità cessa di essere tale se cede all'idolatria e che in questi casi è necessario provare ad opporsi, Ponet introduce dei modelli accettabili di resistenza. Si è già avuto modo di vedere che l'obbedienza e la disobbedienza dei sudditi sono determinate dalle azioni

---

<sup>125</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G viii, r-v; trad. it.: «Dal momento che tutte le cose in tutti gli stati cristiani devono essere fatte decentemente e secondo ordine e carità, io penso che non si può derivare dalla parola di Dio che qualsiasi uomo privato possa uccidere, tranne (dove l'esecuzione di una giusta punizione sui tiranni, sugli idolatri, sui governanti traditori è totalmente trascurata dall'intero stato oppure il principe insieme alla nobiltà e al consiglio cospira per la sovversione o l'alterazione del suo paese e popolo) un uomo privato che abbia un qualche speciale comando interiore o un'ispirazione certamente rivelata da Dio: come Mosé dovette uccidere l'Egiziano, Fineas i lascivi e Ehud il re Eglon in modo simile; altrimenti sia ordinata o permessa dalla comune autorità la giusta occasione e la comune necessità di uccidere». Se è celebre l'episodio di Mosè che uccide l'Egiziano (*Esodo*, 2, 11-15), meno nota è, invece, la vicenda di Fineas, tratta dal *Libro dei Numeri* (25, 11-13). Fineas (o Finees) è il nipote di Aronne che, ispirato da Dio, uccise gli Israeliti che avevano commesso adulterio e idolatria. Il terzo esempio è tratto dalla vicenda biblica di Ehud e Eglon, che verrà esaminata in dettaglio più avanti.

<sup>126</sup> Cfr. anche O. JASZI, J. LEWIS, *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, The Free Press, Glencoe 1957, p. 50.

<sup>127</sup> Cfr. P. ADAMO, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, cit., p. 319.

del cattivo governante. Tuttavia, nella sezione sesta dello *Shorte Treatise*, Ponet non si ferma soltanto alla questione della disobbedienza, ma riporta numerosi esempi di resistenza al tiranno.

### **§ 3.3. I modelli di resistenza**

Nella Bibbia si ritrovano esempi di resistenza ai tiranni. Mosè, Fineas e Ehud sono esempi di uomini ispirati da Dio che resistono per porre fine ad un governo tirannico; altrettanto importanti sono i giustizieri delle regine Gezabele e Atalia, le quali, a causa della loro tirannide e idolatria, non possono sfuggire alla punizione e alla morte.

Riprendiamo l'esempio di Gezabele. Gezabele ha governato ingiustamente, istituendo culti idolatrici e costringendo i sudditi ad allontanarsi da Dio e dalla vera religione. Per ordine di Iehu, Gezabele viene gettata dalla finestra e il suo corpo viene divorato dai cani. A causa dei misfatti che ha commesso Gezabele assume, nella descrizione ponetiana, le sembianze di una «strega idolatrice» e addirittura del «diavolo»<sup>128</sup>. Nel pensiero di John Ponet tirannia si salda con idolatria. Il malgoverno non è slegato dalla colpa idolatrice, ma, al contrario, esiste un intreccio profondo tra la falsa religione e la tirannide. La tirannide assume in Ponet una significativa connotazione religiosa; è considerato tiranno colui che tormenta i suoi sudditi allontanandoli dalla vera religione, costringendoli a rivolgersi ai culti idolatrici e ripristinando, di fatto, la superstizione. In questo senso la fine di Gezabele funge da monito per i cattivi governanti. Il profeta Elia, infatti, sostiene che Acab e Gezabele siano sovrani idolatri, che abbiano instaurato una falsa religione e non abbiano fatto nulla per evitare la punizione e la morte.

---

<sup>128</sup> Letteralmente «devil» e «idolatrous witch» sono i termini impiegati da Ponet per descrivere Gezabele. Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, H ii, r.

Nello *Shorte Treatise* si ritrova anche l'esempio della regina Atalia, figlia di Acab e di Gezabele, e moglie di Ioram, re di Giudea. Atalia fa uccidere tutta la discendenza reale per vedersi garantita la certezza di regnare da sola. Alla strage ordinata da Atalia si sottrae il fanciullo Ioas, che diverrà più tardi re di Giudea. Anche Atalia, al pari della madre Gezabele, va incontro ad una morte violenta. Questa vicenda viene riportata da Ponet a dimostrazione del fatto che i sudditi di Atalia non hanno sopportato i suoi soprusi e si sono liberati dalla sua tirannide, favorendo la successione di Ioas al trono. Nonostante gli abusi e i crimini compiuti da Atalia, regina idolatra in quanto favorevole al culto di Baal, l'esito della vicenda è risolutore. Atalia, infatti, rimane vittima di una congiura organizzata da alcuni dei suoi sudditi. Alla sua morte il regno si libera della tirannide:

And so was the realm rid of a tyrant, the right inheritor possessed in his regal state, the people made a new bound with God to serve him sincerely according to his word, and banished all idolatry and false religion (which the Queen had set up and used) and the commonwealth flourished afresh in her former peace and liberty<sup>129</sup>.

I sudditi non si piegano alle malvagità della governante e i crimini di Atalia non vengono lasciati impuniti. La liberazione dal governo tirannico di Atalia sancisce un nuovo inizio per il regno di Giudea: Ioas, il legittimo successore sopravvissuto alla strage ordinata dalla regina, prende il potere; viene poi bandita la falsa religione instaurata dalla regina e lo stato torna così a prosperare.

Quando si parla di modelli di resistenza, un altro caso fondamentale è rappresentato dalla vicenda di Eglon e Ehud, che verrà ripresa anche da Milton nei suoi scritti politici. Eglon, re di Moab, conquista il potere e governa

---

<sup>129</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, H ii, r; trad. it.: «E così il regno fu liberato da un tiranno, il giusto erede entrò in possesso del suo stato regale, il popolo stipulò un nuovo accordo con Dio per servirlo sinceramente secondo la sua Parola, e bandì ogni idolatria e falsa religione (che la regina aveva instaurato e utilizzato) e lo stato fiorì di nuovo secondo la pace e la libertà precedenti».

le comunità ebraiche per diciotto anni. Ponet sottolinea, però, che sono indicibili le colpe di cui si è macchiato Eglon: ha oppresso i poveri, si è impossessato delle risorse pubbliche e le ha consegnate nelle mani degli stranieri, ha tolto dai pubblici incarichi gli Israeliti rimpiazzandoli con funzionari stranieri. Così facendo, Eglon ha portato miseria al popolo che doveva governare<sup>130</sup>. Di fronte a quanto accaduto, Ponet si chiede, dunque, quale fosse il rimedio contro il malgoverno instaurato da Eglon. La tendenza generale dei sudditi è quella di sopportare pazientemente e di compiacere il re, anche qualora il governante abusi del suo potere. Inizialmente nessun suddito ha il coraggio di opporsi al malgoverno di Eglon, ma poi, come precisa Ponet nella sua sintesi della vicenda, entra in scena Ehud:

They sent [...] a present to the king by a witty messenger, called Ahud: who having access to the king, said he had to say unto his Majesty secretly from God. And when the king had commanded all his servants away, so that Ahud and the king were alone in his somerparlour, Ahud thrust his dagger so hard in to the king's fat paunche, that there laid king Eglon dead, and Ahud fled away<sup>131</sup>.

Ehud, con il pretesto di consegnare al re Eglon il tributo annuale, si reca al palazzo reale; rimasto solo con il sovrano, Ehud lo trafigge con una spada e si dà alla fuga. Nelle Scritture Ehud viene celebrato come il salvatore di Israele. Eppure nel testo biblico non si dice né che Ehud sia stato inviato dal popolo per uccidere il re, né, al contrario, che Ehud abbia confessato al popolo le sue intenzioni prima di compiere il gesto. Ciò che viene specificato nelle Scritture è che Ehud fosse «infiammato soltanto dallo spirito di

---

<sup>130</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, H v, v.

<sup>131</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, H v, v – H vi, r; trad. it.: «Essi inviarono [...] un regalo al re con un messaggero acuto chiamato Ehud, il quale, avendo accesso al re, disse di dover riferire segretamente a sua Maestà un messaggio da Dio. E quando il re ebbe comandato a tutti i suoi servi di andarsene in modo che Ehud e il re rimanessero soli nel suo salotto, Ehud conficcò il suo pugnale nella pancia grassa del re così forte che re Eglon cadde morto e Ehud scappò via».

Dio»<sup>132</sup>. Dal punto di vista di Ponet, la resistenza attuata da Ehud, il quale ha ricevuto una speciale ispirazione divina, è legittima, poiché rispetta le condizioni di ammissibilità del tirannicidio individuale elencate in precedenza.

Un altro esempio destinato ad avere particolare successo tra gli esuli mariani è quello di Mattatia, la cui vicenda è narrata nel *Primo Libro dei Maccabei*. Secondo la narrazione, il sacerdote ebreo Mattatia avvia la resistenza armata contro il re Antioco IV Epifane, che ha imposto il divieto di celebrare le feste e i riti ebraici. In risposta al tentativo di Antioco di instaurare un culto a Zeus, Mattatia abbatte gli altari pagani e giunge ad uccidere un ebreo per aver commesso un peccato di idolatria e aver sacrificato alle divinità pagane. Come riporta Ponet nel suo trattato:

Mattathias being by the king's Commissioners required and commanded to conform himself to the king's proceedings (which was to commit Idolatry) as all his countrymen the Jews had done (and as the like case stands now in England) not only refused to obey king Antiochus commandment, or to follow his proceedings in that behalf, but also when he saw a Jew commit Idolatry before his face, he ran upon the Jew in a great zeal and slew him, and fell also upon the ordinary Commissioners sent from Antiochus the ordinary king of the Realm, and slew them out of hand<sup>133</sup>.

Il caso di Mattatia rappresenta un modello di aperta resistenza ad un comando ingiusto. Piuttosto che commettere peccato agli occhi di Dio per seguire il comando imposto da Antioco, sovrano terreno, Mattatia si scaglia contro i funzionari del re e si mantiene saldo nella sua obbedienza ai comandi divini.

---

<sup>132</sup> Cfr. *Shorte Treatise*, cap. VI, H vi, r.

<sup>133</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, H vi, v; trad. it.: «Mattatia, a cui era stato richiesto e ordinato dai funzionari del re di conformarsi alle linee di azione del re (che erano quelle di commettere idolatria) così come avevano fatto i suoi concittadini, gli Ebrei (e come un caso simile è ora presente in Inghilterra), non solo rifiutò di obbedire al comando del re Antioco o di seguire la sua condotta su questo punto, ma addirittura quando vide un Ebreo commettere idolatria davanti alla sua faccia, si scagliò contro l'Ebreo con grande zelo e lo uccise, e si precipitò anche sui funzionari ordinari inviati da Antioco, il re legittimo del regno, e li uccise su due piedi».

La sua adesione al rispetto della legge divina è incondizionata ed è per questa ragione che Mattatia resiste all'ordine terreno, giudicandolo ingiusto, tirannico e contrario al volere divino.

\*

Dopo aver presentato numerosi esempi di resistenza al tiranno, John Ponet si accinge a concludere questa sezione con una riflessione che attenua in modo significativo la radicalità delle tesi espresse in precedenza a proposito della resistenza individuale contro il tiranno:

But if neither the whole state nor the minister of God's word would do their common duty, nor any other lawful shift before mentioned can be had, nor dare be attempted: yet are not the poor people destitute all together of remedy: but God had left unto them two weapons, able to conquer and destroy the greatest Tyrant that ever was: that is, Penance and Prayer<sup>134</sup>.

Pentimento e preghiera sono i due strumenti di cui l'individuo può sempre disporre. Sono armi in grado di distruggere il tiranno più crudele. In questo passo Ponet sembra mitigare significativamente le tesi radicali espresse in precedenza a proposito della possibilità di resistere apertamente ad un tiranno. Rimane il fatto che il ricorso alla preghiera e al pentimento, che restano pur sempre validi per un cristiano, vengono introdotti quando il diritto di resistenza, per ragioni molteplici, non è stato esercitato. Se, da un lato, come è stato notato dagli interpreti, si assiste qui ad un passaggio da una tesi radicale ad un'idea certamente più moderata di intervento contro un tiranno, dall'altro lato, è impossibile non dare peso al passaggio decisivo dello *Shorte Treatise* in cui Ponet espone la legittimità della resistenza individuale. I

---

<sup>134</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Ma se né l'intero stato né il ministro della parola di Dio farà il suo proprio dovere, né si può avere qualche altra alterazione legittima prima menzionata, né si osa tentarla, ciononostante il povero popolo non è completamente privato di rimedi, ma Dio gli ha lasciato due armi capaci di conquistare e distruggere il tiranno più grande che vi sia mai stato, vale a dire il pentimento e la preghiera».

toni più pacati legati alla preghiera e al pentimento sembrano entrare in contraddizione con alcuni degli esempi riportati in questa sezione, come i casi di Ehud e di Mattatia. Benché possano esserci dei punti di frizione nel trattato ponetiano, il riferimento al pentimento e alla preghiera prepara il terreno alla lunga sezione conclusiva del trattato, dedicata all'esortazione all'Inghilterra. Se l'Inghilterra desidera liberarsi dal malgoverno che la opprime, deve ricorrere al pentimento e alla preghiera, utili per chiedere perdono a Dio per i peccati che l'hanno disonorato.

Un punto assolutamente decisivo della riflessione di Ponet è il rifiuto dell'idea di tiranno come punizione divina<sup>135</sup>. Ponet non crede che i tiranni siano inviati da Dio per punire un popolo peccatore che si è allontanato dalla legge divina. Anzi, assumere che Dio mandi sulla terra un tiranno come punizione per i peccati umani significa considerare Dio autore del male<sup>136</sup>. Dio non genera il male e, di conseguenza, sbaglia chi considera il tiranno una punizione divina.

### § 3.4. *L'esortazione all'Inghilterra*

Il trattato di John Ponet si conclude con una sezione che include una lunga esortazione rivolta all'Inghilterra. A tratti, questa esortazione assume i caratteri di un avvertimento e molte pagine suonano minacciose. La storia dell'Inghilterra del tempo è infelice, poiché l'idolatria ha ormai preso il sopravvento nel regno<sup>137</sup>. Se l'Inghilterra – ora governata da un tiranno manifesto, la regina Maria Tudor – è in rovina, la colpa è da imputarsi a quegli

---

<sup>135</sup> Questo principio, come spiega anche W. HUDSON, *John Ponet*, cit., p. 157, poteva essere vero per i calvinisti e, di fatto, sarà considerato valido da molti autori, ma non da Ponet.

<sup>136</sup> Su questo punto insiste anche M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, puf, Parigi 2001, pp. 399-400.

<sup>137</sup> Si tratta di un aspetto sottolineato anche da B. BEER, *John Ponet's Shorte Treatise of Politike Power Reassessed*, «Sixteenth Century Journal», XXI, 1990, 3, p. 376 e sgg.

ipocriti che hanno impedito la Riforma e hanno difeso il papismo ad ogni costo. In questa sezione Ponet contesta la struttura gerarchica cattolica inglese e critica, in particolar modo, Edmund Bonner, arcivescovo di Londra, e Stephen Gardiner, suo diretto rivale al vescovado di Winchester<sup>138</sup>. Entrando nel vivo della polemica, Ponet considera dei traditori coloro che hanno appoggiato e sostenuto la regina e, al contrario, reputa eletti da Dio coloro che sono stati ingiustamente perseguitati e non sono caduti nell'idolatria.

Il tentativo messo in atto da Ponet è quello di redimere l'Inghilterra, destinata alla rovina se non muta atteggiamento, e di liberarla dalla tirannide. Considerata dagli interpreti un esempio di propaganda antimariana<sup>139</sup>, questa esortazione sottolinea l'importanza di bandire l'idolatria dal proprio Paese. Nella storia, vi sono altri esempi di regni che sono caduti nell'idolatria e che si sono poi pentiti e rivolti a Dio in attesa del perdono, come la città di Ninive<sup>140</sup>. Allo stesso modo della città di Ninive che, dopo essersi allontanata da Dio, si è pentita ed è stata salvata dalla distruzione, l'Inghilterra ha ancora l'occasione di riscattarsi. Per fare ciò è necessario che l'Inghilterra abbandoni l'idolatria e si rivolga ad onorare Dio con animo sincero e cuore puro<sup>141</sup>. Con un autentico pentimento gli inglesi possono riscattarsi e tornare a vivere come al tempo di Edoardo VI, in un regno benedetto da Dio<sup>142</sup>. Per fare ciò, occorre che essi rispettino i comandi di Dio prima di quelli dei sovrani mortali e che obbediscano ai comandi delle autorità sovrane solo quando sono buoni, giusti e onesti. In questo modo è possibile tornare sulla retta via e preservare lo stato. Il popolo inglese è invitato a pentirsi dei suoi peccati e ad affidarsi a Dio in vista della salvezza, affin-

---

<sup>138</sup> R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory*, cit., p. 195.

<sup>139</sup> P. ADAMO, *La città e gli idoli*, cit., p. 192.

<sup>140</sup> Per l'esempio della città di Ninive si veda *Short Treatise*, cap. VIII, M iii, r.

<sup>141</sup> Va da sé che il pentimento debba essere sincero, perché non si può mentire a Dio. Se ci si rivolge a Dio si sarà salvati, altrimenti si soffriranno le pene dell'Inferno.

<sup>142</sup> *Short Treatise*, cap. VIII, M iii, r.



ché si possa procedere «dalla variabile Inghilterra alla Gerusalemme costante, dalla compagnia degli uomini alla compagnia degli angeli»<sup>143</sup>.

\*

Ponet scrive il suo *Shorte Treatise of Politike Power* per incoraggiare la ribellione contro il regime mariano<sup>144</sup>. Lo stimolo maggiore che lo induce a riflettere in materia politica è, senza dubbio, la situazione politica inglese e la volontà di porre rimedio ad un governo instabile, oppressivo e tirannico<sup>145</sup>. A riprova dell'interesse nutrito verso le circostanze politiche contemporanee, non possiamo dimenticare che Ponet aveva già preso parte, di persona, alla ribellione capeggiata da Thomas Wyatt, il cui fallimento gli causò non pochi problemi. Ciò che, secondo Ponet, deve sempre essere collocato in primo piano è il benessere della comunità e per questo motivo si può leggere lo *Shorte Treatise* come un incoraggiamento alla resistenza. Con tutta probabilità possiamo immaginare che Ponet avrebbe giudicato l'assassinio della regina Maria Tudor come un atto legittimo e gradito a Dio; tuttavia, nel suo *Shorte Treatise* l'autore non si spinge a considerazioni tanto radicali.

La rilevanza di questo trattato è confermata dal fatto che viene ripubblicato alle soglie dello scoppio della rivoluzione inglese di metà Seicento, precisamente nel 1639 e nel 1642, per servire, come testimonia John Strype, le cause di quei tempi<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> *Short Treatise*, cap. VIII, M iv, r.

<sup>144</sup> Si veda *Shorte Treatise*, nota introduttiva; si veda anche B. BEER, *John Ponet's Shorte Treatise of Politike Power Reassessed*, cit., p. 377, che spiega che ha senso leggere lo *Shorte Treatise* come risposta alla crisi del 1553. Per quando riguarda l'opposizione a Maria Tudor in John Ponet si veda anche A. HADFIELD, *John Ponet and the People*, in *Catholic Renewal and Protestant Resistance in Marian England*, a cura di E. Evenden e V. Westbrook, Routledge, Londra-New York 2016, p. 245.

<sup>145</sup> Condividiamo il giudizio di W. HUDSON, *John Ponet*, cit., p. 163.

<sup>146</sup> Questo elemento è sottolineato soprattutto da R. VON FRIEDEBURG, *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, cit., p. 165.



## CAPITOLO 6

### «Vera obbedienza» e resistenza in Christopher Goodman.

#### 1. Christopher Goodman

Nato tra il 1520 e il 1522 nel Chester in una famiglia di mercanti, Christopher Goodman si forma al Brasenose College di Oxford, dove, dopo aver ottenuto il diploma, ricopre l'incarico di professore di Teologia dal 1548<sup>147</sup>. Diviene ben presto un membro di spicco del circolo che si raccoglie attorno a Pietro Martire Vermigli, teologo riformato e professore di Divinity all'Università di Oxford. Ordinato sacerdote nell'aprile del 1553, con l'ascesa al trono di Maria Tudor, Goodman è costretto a lasciare Oxford e, dopo un breve periodo rifugiato nell'ambiente protestante londinese, va in esilio sul continente. La prima tappa del suo esilio è Strasburgo; poi Good-

---

<sup>147</sup> Per le informazioni biografiche su Goodman si veda la voce curata da J. DAWSON, *Goodman, Christopher 1521/2-1603*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XXII, pp. 792-94. Cfr. anche C.H. GARRETT, *The Marian Exiles. A Study on the Origins of Elizabethan Puritanism*, CUP, Cambridge 1938, pp. 162-64. Cfr. anche S. KNOX, *Christopher Goodman – A Forgotten Presbyterian*, «Journal of the Presbyterian Society», XXVIII, 1950, 4, pp. 221-32.

man si sposta a Francoforte, dove rimane invischiato nei famosi ‘troubles’ di Francoforte, una controversia tra la congregazione di esuli inglesi sul *Libro delle preghiere comuni*. Seguendo il partito di John Knox, Goodman sceglie di trasferirsi a Ginevra, dove ben presto si crea, con il beneplacito di Calvino, una congregazione di esuli di cui Goodman e Knox diventeranno, insieme ad altri, pastori e ministri. È soprattutto a Ginevra che matura un profondo legame di amicizia e di stima tra Goodman e Knox. Tra gli impegni più significativi di questo periodo di esilio si annovera, anzitutto, la fondamentale collaborazione di Goodman alla stesura e preparazione della Bibbia di Ginevra, che verrà pubblicata nel 1560 e che sarà la Bibbia ufficiale in Scozia. All’interno della sua produzione, il testo indubbiamente più rilevante, che qui prenderemo in considerazione, si intitola *How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects* e viene pubblicato nel 1558 a Ginevra. Questo ‘resistance pamphlet’ è la seconda opera del trittico monarcomaco formato da Ponet, Goodman e Knox. Dopo la morte di Maria Tudor, avvenuta nel novembre 1558, Goodman intende rientrare dall’esilio, ma è profondamente ostacolato in questo tentativo. La regina Elisabetta I, succeduta a Maria Tudor, nutre antipatia e diffidenza nei confronti di Goodman, principalmente a causa del suo giudizio negativo sul governo delle donne. Nel 1559, costretto in un primo momento a rimanere nascosto in Inghilterra, Goodman si reca in Scozia anche grazie all’appoggio e all’aiuto di Knox, dove rimane come ministro fino al 1565 e ha l’occasione di legarsi a George Buchanan. Dopo un periodo trascorso in Irlanda, nel 1568 ritorna nel Chester poiché, sempre a causa dell’ostilità della regina Elisabetta, gli vengono negati degli incarichi ecclesiastici a Dublino<sup>148</sup>. Rientrato nel Chester, Goodman si dedica principalmente agli affari locali fino alla morte, avvenuta nel giugno 1603.

---

<sup>148</sup> Questo aspetto è evidenziato anche da J. DAWSON, *John Knox, Christopher Goodman and the ‘Example of Geneva’*, in *The Reception of Continental Reformation in Britain*, a cura di P. Ha e P. Collinson, OUP, Oxford 2010, p. 109.

## 2. *How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects*

Il testo *How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects* si origina dalla rielaborazione di un sermone che Christopher Goodman tiene davanti alla congregazione inglese di Ginevra verso la fine del 1557<sup>149</sup>. Esortato ad approfondire i temi del sermone e a svilupparli in un testo scritto, Goodman redige un pamphlet, suddiviso in quindici capitoli, sulla ridefinizione dei concetti di obbedienza e resistenza. Il pamphlet appare nel gennaio del 1558, pubblicato a Ginevra da Jean Crespin, lo stampatore ginevrino in buoni rapporti con gli esuli mariani presenti sul territorio. Il testo non costituisce soltanto un commento delle Sacre Scritture, ma include numerosi e continui riferimenti alla situazione politica dell'Inghilterra del tempo. Si tratta, infatti, di un lavoro profondamente legato alle circostanze politiche inglesi; Goodman indaga sulle cause della miseria d'Inghilterra e, fondando su nuove basi il concetto di vera obbedienza, intende trovare un rimedio per porre fine alla decadenza inglese.

Nella prefazione al testo, William Whittingham, riformatore inglese, studioso e traduttore della Bibbia, esule mariano e fedele amico di Goodman, fornisce indicazioni sulla genesi del testo e precisa che il libro ha ricevuto l'approvazione dei «più dotti tra gli uomini»<sup>150</sup>. Certamente, questo non è un punto di secondaria importanza, poiché l'approvazione dei dotti

---

<sup>149</sup> J. DAWSON, *Resistance and Revolution in Sixteenth Century Thought: the Case of Christopher Goodman*, in *Church, Change and Revolution: Transactions of the fourth Anglo-Dutch Church History Colloquium*, Brill, Leida 1991, p. 69.

<sup>150</sup> Il riferimento è genericamente a «the best learned men». Cfr. C. GOODMAN, *How Superior Powers ought to be Obeyed by their Subjects: and wherein they may lawfully by Gods Worde be disobeyed and resisted. Wherein also is declared the cause of all this present miserie in England, and the onely way to remedy the same*, [Jean Crespin, Ginevra 1558], rist. Kessinger, Whitefish 2004, p. 3. Da qui in avanti verrà indicato con *Superior Powers*.

diviene fondamentale alla luce dei contenuti radicali del pamphlet<sup>151</sup>. Stando a quanto scrive Christopher Goodman in una lettera del 20 agosto 1558 indirizzata a Pietro Martire Vermigli, sembrerebbe che Calvino abbia approvato le tesi contenute nel suo trattato:

I requested the judgment of master Calvin [...]. And though he deemed them somewhat harsh, especially to those who are in the place of power, and that for this reason they should be handled with caution, yet he nevertheless admitted them to be true<sup>152</sup>.

Certamente, le proposizioni contenute nel pamphlet sono dure e devono essere maneggiate con estrema cautela, ma, stando alla testimonianza dell'autore in questo brano della missiva a Vermigli, pare che Calvino abbia ammesso che fossero vere<sup>153</sup>. In realtà, l'approvazione dei dotti suggerita da Whittingham nella prefazione e l'approvazione che qui esprime Goodman sembrano piuttosto difficili da sostenere in modo serio. L'autorizzazione di Calvino, ad esempio, ha sempre costituito un problema per gli interpreti. In una lettera indirizzata a Heinrich Bullinger, riformatore svizzero, Theodore Beza, successore di Calvino a Ginevra, afferma che sia lui stesso sia Calvino fossero «molto dispiaciuti» per la pubblicazione, avvenuta proprio a Ginevra, dei libri di Knox e Goodman<sup>154</sup>. L'importanza di ottenere il consenso dei dotti è testimoniata anche dall'insistenza con cui Goodman richiede a Vermigli, con cui è in rapporti di confidenza, la sua approvazione delle tesi

---

<sup>151</sup> Cfr. D. DANNER, *Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience*, «Sixteenth Century Journal», VIII, 1977, 3, p. 63.

<sup>152</sup> *Christopher Goodman to Peter Martyr Vermigli, 20 agosto 1558*, in *Original Letters relative to the English Reformation, written during the reigns of King Henry VIII, King Edward VI, and Queen Mary*, a cura di H. Robinson, CUP, Cambridge 1846, vol. II, p. 771; trad. it.: «Richiesi il giudizio del maestro Calvino [...]. E per quanto Calvino le ritenga [le tesi, ndr] alquanto dure, specialmente per quelli che sono in un posizione di potere, e che per questa ragione debbano essere maneggiate con cautela, tuttavia egli ammette che sono vere».

<sup>153</sup> Cfr. W. HUDSON, *Democratic Freedom in Reformed Tradition*, «Church History», XV, 1946, 3, p. 192.

<sup>154</sup> *Letter LIII, Theodore Beza to Henry Bullinger, 3 settembre 1566*, in *Zürich Letters*, a cura di H. Robinson, Parker Society, Cambridge 1842-45, vol. II, p. 131.

contenute nell'*How Superior Powers ought to be Obeyed*, senza, peraltro, mai ottenere una risposta su questo punto<sup>155</sup>.

Per quanto riguarda l'uso delle fonti, è già stato notato dagli interpreti che il testo di Goodman si basa esclusivamente su precetti ed esempi biblici e che tralascia gli argomenti tratti dalla storia secolare e dagli autori antichi<sup>156</sup>. Certamente, anche questa caratteristica del pamphlet riflette la sua origine di sermone, costruito principalmente intorno ai nodi concettuali presenti in due passaggi degli *Atti degli Apostoli*, in particolare 4:19-20 e 5:29, in cui si sostiene che «bisogna obbedire a Dio piuttosto che all'uomo»<sup>157</sup>. D'altro canto, è vero anche che il testo ricorda, in alcuni casi, un trattato scolastico, poiché vengono inseriti alcuni capitoli di obiezioni e di risposta alle obiezioni<sup>158</sup>. Questo pamphlet è, inoltre, caratterizzato da frequenti e ripetuti attacchi alla regina Maria Tudor, ma anche ai suoi sostenitori e ai suoi complici, vale a dire ai papisti e a tutti gli ecclesiastici che hanno rinunciato a mettere in primo piano le loro responsabilità verso Dio, preferendo, invece, preservare le loro cariche temporali e le loro preoccupazioni ma-

---

<sup>155</sup> Christopher Goodman to Peter Martyr Vermigli, 20 agosto 1558, in *Original Letters relative to the English Reformation*, cit., p. 770: «Neither do I write with a view of extorting from you the opinion for which I asked, though I greatly desired it, as I still continue to do: but as, whether it had been in my favour or the contrary, it would have been most gratifying and profitable, (for your sanction would not so much have confirmed me in that opinion, as your dissent, had it existed, would have recalled me to a more careful examination of the subject)»; trad. it.: «Né scrivo con l'intenzione di estorcervi l'opinione di cui chiedevo, sebbene la desidero grandemente, come continuo a fare; ma per il fatto che, sia se fosse stata in mio favore sia se fosse stata contraria, sarebbe stato comunque più gratificante e utile, (poiché la tua sanzione non mi avrebbe confermato in quell'opinione, così come il vostro dissenso, se fosse esistito, mi avrebbe richiamato ad un più attento esame della materia)».

<sup>156</sup> Questo punto è messo in luce soprattutto da G. BOWLER, *Marian Protestants and the Idea of the Violent Resistance to Tyranny*, in *Protestantism and the National Church in Sixteenth-Century England*, cit., p. 137 e sgg.

<sup>157</sup> Per una ricostruzione relativa all'uso di questo precetto nei testi dei riformati si veda il percorso proposto da M. TURCHETTI, «*Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*». Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme, in *Le droit de résistance. XIIe-XXe siècle*, a cura di J.C. Zancarini, ENS, Fontenay-aux-Roses 1999, pp. 71-103.

<sup>158</sup> Cfr. R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580*, cit., p. 196.

teriali<sup>159</sup>. Di fronte a queste circostanze, i veri cristiani, sfidati da Goodman, non possono restare a guardare, ma devono reagire contro i loro governanti tirannici o idolatri, perché Dio deve essere obbedito prima degli uomini.

La radicalità delle tesi presentate in questo pamphlet è testimoniata anche da una lettera di Matthew Parker, arcivescovo di Canterbury, indirizzata a Lord Bacon nel 1559. A proposito del trattato di Goodman Parker scrive:

If such principles be spread into men's heads, as now they be framed, and referred to the judgement of the subject to discuss what is tyranny, and to discern whether his prince, his landlord, his master, is a tyrant, by his own fancy and collection supposed; what Lord of the council shall ride quietly minded in the streets among desperate beasts? What minister shall be sure in his bed chamber?<sup>160</sup>

Il giudizio di Parker emerge distintamente da questo passo. Goodman ha scritto un pamphlet particolarmente insidioso, che fa tremare il trono dei potenti. Finché questo testo è in circolazione, nessun governante può dormire sonni tranquilli, poiché ciascun individuo potrà discutere su cosa sia la tirannide e, ancor peggio, potrà domandarsi se il proprio governante sia effettivamente un tiranno, e valutare secondo il proprio personale giudizio. Perciò, la diffusione di queste tesi è giudicata molto pericolosa. Matthew Parker riconosce distintamente la «tendenza diabolica di queste dottrine»<sup>161</sup> e non intende farla passare sotto silenzio.

---

<sup>159</sup> Tutti questi aspetti sono messi a fuoco da D. WOLLMAN, *The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics*, cit., p. 35 e sgg.

<sup>160</sup> J. STRYPE, *The Life and Acts of Matthew Parker*, Clarendon Press, Oxford 1821, vol. I, p. 86; trad. it.: «Se tali principi fossero diffusi nelle menti degli uomini, come sono ora espressi, e fosse riferito al giudizio del suddito di discutere su cosa sia la tirannide e di discernere se il suo principe, il suo padrone, il suo capo sia un tiranno, secondo la sua stessa presupposta fantasia e il suo parere; quale capo del consiglio andrà a mente tranquilla per le strade tra le bestie disperate? Quale ministro sarà al sicuro nella sua stanza da letto?».

<sup>161</sup> *Ibidem*.



### **§ 2.1. La vera obbedienza. Reinterpretare l'Epistola di San Paolo ai Romani**

L'*How Superior Powers ought to be Obeyed* è un testo sul concetto di 'vera obbedienza'. Il tema è complesso e l'autore esordisce spiegando che non bisogna confondere obbedienza e disobbedienza, e non bisogna temere l'uomo più di Dio<sup>162</sup>. Per affrontare la questione dell'obbedienza l'autore parte dall'episodio narrato negli *Atti degli Apostoli* 4:19 in cui agli apostoli Pietro e Giovanni, convocati di fronte al Sinedrio, viene ordinato di non predicare più davanti al popolo. In quella circostanza Pietro e Giovanni replicano: «Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a lui giudicatelo voi stessi», alludendo, di fatto, ad un atto di disobbedienza nei confronti degli ordini umani a vantaggio del comando divino. Questo episodio costituisce il punto di partenza della riflessione di Goodman, poiché pone lo spinoso problema dell'obbedienza a due padroni, su cui l'autore insisterà in numerosi luoghi del pamphlet.

In questo testo non si riscontra l'impianto politico che è possibile rinvenire nel trattato ponetiano. Goodman avvia la sua trattazione dando per presupposta l'origine del potere da Dio. I governanti sono stabiliti per fare il bene ed evitare il male, sono ministri di Dio e hanno il compito di regnare nell'interesse dei sudditi. Essi sono incaricati di mantenere la pace, proteggere il popolo e amministrare equamente la giustizia<sup>163</sup>.

Per ragionare di obbedienza al potere bisogna partire dal testo che ha fondato la tesi della necessità di obbedire ai comandi dell'autorità sovrana, l'*Epistola di San Paolo ai Romani* (Rom. 13: 1-2):

<sup>1</sup>Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. <sup>2</sup>Quindi chi si oppone

---

<sup>162</sup> *Superior Powers*, premessa, p. 5.

<sup>163</sup> Cfr. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, CUP, Cambridge 1978, vol. II, p. 222.

all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna.

Il contenuto dell'epistola paolina sembra escludere ogni possibilità di fraintendimento. Occorre, infatti, partire dal presupposto che bisogna obbedire ai governanti, poiché il loro potere è stabilito da Dio. In questo senso, opporsi all'autorità costituita significa opporsi direttamente all'ordine divino. Se la lettera paolina viene interpretata tradizionalmente in questo modo, il problema di Goodman, come ha brillantemente messo in luce Jane Dawson<sup>164</sup>, diviene quello di reinterpretare correttamente *Romani 13*, il testo fino ad allora adottato per sostenere il dovere dei sudditi di obbedire ai magistrati. Per introdurre una nuova interpretazione del testo paolino Goodman adotta una precisa strategia, e cioè attacca i luoghi in cui si sostiene l'illegittimità della resistenza in modo da far emergere ancor più validi e condivisibili i punti in cui viene difesa la legittimità di disobbedire e resistere<sup>165</sup>.

Nel capitolo IX del pamphlet, Goodman recupera il contenuto dell'epistola paolina, ovvero sottomettersi alle autorità stabilite da Dio, poiché resistere all'autorità significa resistere a Dio. Da questa tesi discende la dottrina generale secondo cui ogni uomo, nessuno escluso, è obbligato ad obbedire al potere sovrano<sup>166</sup>. Eppure, secondo Goodman, non è attraverso una lettura superficiale delle parole di Paolo che si può risolvere la complessa questione dell'obbedienza all'autorità sovrana. Al contrario, occorre interpretare con attenzione il messaggio che l'epistola paolina intende veicolare. Partiamo dal comprendere cosa si intenda correttamente con l'espressione paolina «poteri istituiti da Dio». Goodman spiega:

---

<sup>164</sup> J. DAWSON, *Trumpeting Resistance: Christopher Goodman and John Knox*, in *John Knox and the British Reformations*, a cura di R. Mason, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 146-51.

<sup>165</sup> P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra*, cit., p. 198.

<sup>166</sup> *Superior Powers*, cap. IX, p. 40.

For though the Apostle says: there is no power but of God: yet does he here mean any other powers, but such as are orderly and lawfully instituted by God. Either else should He approve all tyranny and oppression, which comes to any commonwealth by means of wicked and ungodly rulers, which are to be called rightly disorders, and subversions in commonwealths, and not God's ordinance. For He never ordained any laws to approve, but to reprove and punish tyrants, idolaters, papists, and oppressors. Then when they are such, they are not God's ordinance. And in disobeying and resisting such, we do not resist God's ordinance, but Satan's<sup>167</sup>.

In questo passo Goodman rifiuta l'idea che tutti i poteri si possano considerare stabiliti da Dio. Si devono intendere come poteri ordinati di Dio soltanto quei poteri legittimamente istituiti, poiché essere stabilito da Dio significa essere accettabile ai suoi occhi. Legittime sono le autorità che governano nel rispetto e nel timore di Dio e che seguono l'incarico che è stato loro affidato, difendendo il bene e punendo il male<sup>168</sup>. Argomentando in questo modo, Goodman riesce a far slittare la discussione dal possesso del potere politico all'uso che di questo potere si fa. Il concetto di esercizio del potere politico diviene così il nucleo tematico centrale dell'analisi di Goodman. Nella storia, infatti, diversi regnanti hanno infranto le leggi divine ed è impossibile pensare che i loro comportamenti abbiano ricevuto l'approvazione divina. Di conseguenza, Goodman insiste che non tutti i governanti sono ordinati da Dio, poiché un simile principio implicherebbe l'approvazione divina di tirannide e oppressione. È possibile, quindi, resistere ai cattivi governanti senza resistere a Dio. Resistendo ad un tiranno non si incappa in nessuna punizione, semplicemente perché non si deve obbedienza ad un cattivo go-

---

<sup>167</sup> *Superior Powers*, cap. IX, pp. 41-42; trad. it.: «Infatti, anche se l'Apostolo dice: non c'è potere se non da Dio; tuttavia, egli non intende qui nessun altro potere se non quelli che sono istituiti in modo regolare e legittimo da Dio. Altrimenti Dio dovrebbe approvare ogni tirannia e oppressione, che sopraggiungono a qualche stato a causa di governanti malvagi ed empi, cose che devono essere chiamate giustamente disordini e sovversioni negli stati, e non ordini di Dio. Infatti, Dio non ha mai stabilito nessuna legge per approvare, ma per rimproverare e punire i tiranni, gli idolatri, i papisti e gli oppressori. Quindi, quando gli ordini sono di questo genere, non sono comando di Dio. E nel disobbedire e nel resistere a tali ordini, noi non resistiamo all'ordine di Dio, ma a quello di Satana».

<sup>168</sup> *Superior Powers*, cap. IX, p. 42.

vernante, il cui potere non è stato stabilito da Dio<sup>169</sup>. Resistendo ad un tiranno resistiamo piuttosto all'ordine di Satana e non all'ordine di Dio<sup>170</sup>. Goodman sembra qui contraddire il dettato dell'epistola paolina secondo cui resistere alle autorità significa resistere a Dio, che ha stabilito quelle autorità. Ma, a ben guardare, non c'è contraddizione. Nei casi di autorità legittime, resta vera l'indicazione paolina, ma soltanto in questi casi resistere ad un'autorità significa resistere a Dio. L'errore più comune è quello di interpretare il testo paolino senza fare le opportune distinzioni tra poteri legittimi e poteri illegittimi. Tuttavia, precisa Goodman, sarebbe insensato immaginare che San Paolo approvi l'oppressione e la tirannide di governanti empì e malvagi.

Una volta disambiguato il testo paolino, Goodman si concentra sulla questione dell'obbedienza. Non è vero che i sudditi devono sempre obbedire. L'obbedienza è determinata dal tipo di comando che si riceve. Ad esempio, se un governante comanda di adorare gli idoli, allora un cristiano deve disobbedire e non cadere nel peccato. Un sovrano deve considerarsi tale quando governa nel timore di Dio, mentre, quando cessa di governare in questa maniera, i sudditi non devono più garantirgli obbedienza. Goodman sta qui alludendo al problema dell'obbedienza a due padroni, a Dio e al sovrano terreno. È più giusto obbedire a Dio piuttosto che all'uomo: è questo l'esito cui allude l'episodio biblico di Pietro e Giovanni. La questione dell'obbedienza a due padroni e della capacità di distinguere tra comando giusto o ingiusto viene posta a chiare lettere da William Whittingham, nella prefazione all'*How Superior Powers ought to be Obeyed*:

Obedience is necessary where God is glorified, but if God is dishonoured, your obedience is abominable in the sight of God, be it never so beautiful in

---

<sup>169</sup> Su questo tema si veda Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., pp. 228-29.

<sup>170</sup> Al passo paolino va accompagnata la lettura di San Giacomo che ci suggerisce di resistere a Satana finché non si allontanerà.

man's eyes. [...] Obedience to God's laws by disobeying man's wicked laws is very commendable, but to disobey God for any duty to man is all together damnable<sup>171</sup>.

In tutti i casi in cui Dio è rispettato e glorificato, l'obbedienza degli uomini è giusta e necessaria, mentre è considerato un grave errore obbedire ai comandi che sviscerano e disonorano Dio. La questione della disobbedienza si pone nei casi in cui i comandi di Dio e del sovrano terreno sono in contrasto. In questi casi è possibile seguire due vie distinte: nel primo caso, si obbedisce alle leggi divine e si infrangono le leggi civili; in caso contrario, si obbedisce ai comandi umani e si trasgrediscono le leggi divine. Va da sé che, dal punto di vista di Goodman, il primo caso è quello desiderabile<sup>172</sup>. I sudditi devono privilegiare l'obbedienza a Dio, anche quando questo implica disobbedire ai comandi umani. La disobbedienza è ammessa solamente nei confronti dell'uomo; non è mai consentita disobbedienza nei confronti di Dio.

Posta la necessità di obbedire a Dio, Goodman propone il concetto di «true obedience». La vera obbedienza si fonda sulla dottrina del contrario<sup>173</sup>. La piena obbedienza a Dio non richiede soltanto di astenersi da ciò che è proibito, ma richiede anche di fare attivamente il contrario di ciò che è stato vietato. Il principio del 'fare il contrario' è esplicito da Goodman in diversi luoghi del pamphlet:

We learn by the commandments of God, that so often as He forbids anything which He would will not to be done, in the same, He commands us the con-

---

<sup>171</sup> *Superior Powers*, Premessa, p. 5; trad. it.: «L'obbedienza è necessaria dove Dio è glorificato, ma se Dio è disonorato, la vostra obbedienza è abominevole alla vista di Dio, per quanto sia bella agli occhi dell'uomo. [...] L'obbedienza alle leggi di Dio disobbedendo alle malvage leggi dell'uomo è molto lodevole, ma disobbedire a Dio per qualsiasi dovere nei confronti dell'uomo è del tutto vergognoso».

<sup>172</sup> Si veda anche *Superior Powers*, cap. XII, p. 61.

<sup>173</sup> Questa dottrina è stata studiata per la prima volta in modo approfondito da J. DAWSON, *The Early Career of Christopher Goodman and his Place in the Development of the English Protestant Thought*, PhD Dissertation, University of Durham, 1978, p. 248. Probabilmente, il principio del fare il contrario è sviluppato a partire dagli scritti di Calvino.

trary, for example: You shall not murder, steal, commit adultery, or bear false witness. It is not enough to abstain from these things, neither is God therein fully obeyed, except we do the contrary, so often as occasion is ministered, that is, to save, preserve, and defend, as well the goods as the persons of our brethren and neighbors<sup>174</sup>.

Ad esempio, il divieto di rubare implica che non dobbiamo soltanto limitarci a non rubare, ma dobbiamo anche preservare e tutelare i beni nostri e quelli altrui. Lo stesso vale per il divieto di uccidere, di commettere adulterio e per gli altri divieti. Questa diviene, infatti, una regola di carattere generale, che non si applica solamente ai casi proposti. Il mero fatto di astenersi da un divieto non costituisce un'obbedienza completa; per obbedire in modo pieno, bisogna realizzare in positivo il contrario di ciò che è oggetto di divieto. Il concetto di «vera obbedienza» è un punto su cui Goodman insiste ed è, a tutti gli effetti, un nuovo modo di intendere l'obbedienza, che non implica soltanto l'astensione da un divieto ma esalta l'aspetto attivo e dinamico del concetto. Vera obbedienza è piena obbedienza.

## **§ 2.2. Christopher Goodman contro Maria Tudor**

Nel suo *How Superior Powers ought to be Obeyed* Goodman impiega spesso un tono apertamente polemico. Il suo principale bersaglio è Maria Tudor, che viene attaccata con parole di fuoco in numerosi luoghi dello scritto. Diversi sono i motivi su cui Goodman costruisce la sua feroce critica a Maria Tudor. Analizziamoli uno per uno.

---

<sup>174</sup> *Superior Powers*, cap. VI, p. 27; trad. it.: «Noi apprendiamo dai comandi di Dio che tutte le volte che Egli ci vieta qualcosa che non vuole venga compiuto, al tempo stesso, ci ordina il contrario; ad esempio: Non devi uccidere, rubare, commettere adulterio o dire falsa testimonianza. Non è sufficiente che ci asteniamo da queste cose, né Dio è pienamente obbedito in ciò, tranne quando facciamo il contrario tutte le volte che ne è data occasione, vale a dire salvare, preservare e difendere sia i beni sia le persone dei nostri fratelli e vicini». Per la dottrina del contrario si veda anche *Superior Powers*, cap. VI, p. 25; cap. VII, p. 31.

Anzitutto, Maria Tudor è considerata inadatta a ricoprire il ruolo di regnante proprio in quanto donna. Il governo delle donne, «that monster in nature, and disorder amongst men», è respinto nelle Sacre Scritture al pari del governo degli stranieri<sup>175</sup>. Per l'indole debole e vulnerabile, la donna è ritenuta incapace di governare in maniera saggia e razionale. Succube di passioni subitane e di desideri passeggeri, la femmina è inadatta a governare, perché spesso suscettibile agli attacchi d'ira o di follia e incapace di garantire la necessaria stabilità allo stato. La critica al governo delle donne, contrario all'ordine naturale e divino delle cose, non è un tratto peculiare del pensiero di Goodman ma discende dalla tradizionale visione dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo<sup>176</sup>.

Non soltanto Maria Tudor è criticata in quanto donna, ma è sul suo status di figlia illegittima che Goodman costruisce la sua seconda argomentazione. Figlia di Enrico VIII Tudor e di Caterina d'Aragona, prima moglie del re, Maria Tudor è costretta, dopo il divorzio dei suoi genitori e il matrimonio di Enrico VIII con Anna Bolena, a riconoscere il suo status di figlia illegittima. Alla morte di Edoardo VI nel luglio 1553, Maria Tudor diviene regina, nonostante l'opposizione del partito protestante guidato dal duca di Northumberland, che voleva sostituirla – e, di fatto, le aveva sostituito anche se per soli nove giorni – Lady Jane Grey. Goodman insiste sullo status di figlia illegittima di Maria, perché ciò esclude qualsiasi diritto di successione al trono. Maria Tudor è, per riprendere una violenta espressione di Goodman, «a bastard and unlawfully begotten»<sup>177</sup>.

Ulteriore motivo di indignazione agli occhi di Goodman è rappresentato dal legame con la Spagna. A causa del matrimonio con Filippo II di Spagna, Maria Tudor si è resa colpevole di aver direttamente favorito

---

<sup>175</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 20.

<sup>176</sup> Cfr. P.L. SCALINGI, *The Scepter or the Distaff: The Question of Female Sovereignty, 1516-1607*, «The Historian», XLI, 1978, 1, p. 67. Si veda anche J. RICHARDS, «To promote a Woman to beare Rule»: *Talking of Queens in Mid-Tudor England*, «Sixteenth Century Journal», XXVIII, 1997, 1, p. 117.

<sup>177</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 21.

l'ingerenza degli stranieri negli affari del regno d'Inghilterra<sup>178</sup>. Alleandosi con gli spagnoli, Maria Tudor ha tradito l'intero regno.

È soprattutto la religione professata dalla regina a costituire un motivo di aspra critica da parte di Goodman. Con la sua ascesa al trono nel 1553, Maria Tudor intende ristabilire, dopo la Riforma in Inghilterra l'*old time religion*, ossia il cattolicesimo. Per fare ciò, reintroduce la Messa cattolica, indicata da Goodman come «devilish Mass»<sup>179</sup>, e riporta la Chiesa sotto la guida del Papa romano, l'Anticristo, secondo l'autore. In quanto cattolica Maria Tudor è considerata da Goodman un'idolatra. Una delle accuse più gravi nei suoi confronti è quella di aver impedito la prosecuzione del processo di Riforma iniziato sotto il regno di Edoardo VI, quando il protestantesimo era religione ufficiale, e di aver trasformato la religione in superstizione.

L'escalation di accuse contro la sovrana sono condensate in un significativo passo del pamphlet:

He has not given a hypocrite only to reign over you (as He promised) but an idolatress as well: not a man according to His appointment, but a woman, which His Law forbids, and nature abhors: whose reign was never counted lawful by the word of God, but an express sign of God's wrath, and notable plague for the sins of the people. As was the reign of cruel Jezebel, and ungodly Athalia, special instruments of Satan, and whips to His people Israel<sup>180</sup>.

La critica sferzante a Maria Tudor passa attraverso il riferimento a Gezabele e Atalia, le due sovrane idolatriche dell'Antico Testamento. In questo passo

---

<sup>178</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 38. Cfr. anche cap. X, p. 51.

<sup>179</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 67.

<sup>180</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 36; trad. it.: «Egli non soltanto vi ha dato un'ipocrita a governare su di voi (come ha promesso) ma anche un'idolatra; non un uomo secondo la Sua prescrizione, ma una donna, cosa che la Sua legge proibisce e la natura odia; il cui regno non è mai stato considerato legittimo dalla parola di Dio, ma un segno esplicito della collera di Dio, e una piaga considerevole per i peccati del popolo. Così come fu il regno della crudele Gezabele e dell'empia Atalia, speciali strumenti di Satana e fruste del Suo popolo d'Israele».



ritorna la polemica contro il governo delle donne, proibito dalla legge divina e contrario alla natura. Emerge in modo pressante anche la polemica contro un sovrano idolatra. Al pari di Gezabele e Atalia, Maria Tudor è empia, ipocrita, crudele, idolatra, letteralmente «uno strumento di Satana». Agli occhi di Goodman, il regno di Maria Tudor è una punizione per i peccati del popolo, una rovina conseguente alla collera divina. L'immagine di Maria, «empio serpente», assume i contorni del disprezzo e della condanna, e la regina diviene così «il principale strumento di tutta questa presente miseria in Inghilterra»<sup>181</sup>.

In Goodman, come già in Ponet, tirannia e idolatria si saldano e il tiranno assume una connotazione marcatamente religiosa. Idolatri e tiranni sono da considerarsi una piaga per gli uomini, poiché la loro natura è ingannatrice, le loro intenzioni malvage<sup>182</sup>. L'obiettivo di un sovrano idolatra è sopprimere la vera religione per promuoverne una falsa e superstiziosa, esattamente il contrario del compito che è tenuto a svolgere. Il sovrano, infatti, ricopre un ruolo religioso determinante, soprattutto nella lotta all'idolatria e nella protezione degli oppressi<sup>183</sup>.

Il fulcro dell'analisi di Goodman è costituito attorno all'accesa polemica contro la soppressione della vera religione e la restaurazione del culto cattolico. Se Edoardo VI, durante il suo regno, aveva ottimamente provveduto al mantenimento del protestantesimo, Maria Tudor ha fatto ricadere il regno inglese nell'idolatria. È questo uno dei motivi, probabilmente il principale, per cui l'Inghilterra si trova a vivere un momento di miseria.

Nel suo pamphlet Goodman associa alla critica contro Maria Tudor la polemica contro i papisti che, sostenendo la successione al trono di una donna, si sono comportati in modo estremamente imprudente, poiché sono andati contro il volere divino ravvisabile in modo incontrovertibile nelle

---

<sup>181</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 37.

<sup>182</sup> *Superior Powers*, cap. XI, p. 54.

<sup>183</sup> K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, cit., p. 52.

Scritture<sup>184</sup>. Lungo il corso del pamphlet sono numerosi gli attacchi rivolti ai papisti, i quali si sono comportati come veri nemici di Dio, sovvertendo l'equilibrio raggiunto durante il regno di Edoardo VI. La polemica contro i papisti è fortissima; descritti con disprezzo, i papisti sono considerati «blasfemi» e «sanguinari». I papisti sono accusati di mirare a distruggere la pace nello stato per mantenere l'ignoranza e il regno delle tenebre:

To defend their kingdom of darkness, ambition and idle bellies, there is no king so godly, no country so peaceable, not no kingdom so strong, which through their devilish enterprises and wicked persuasions, they have not studied utterly to subvert and destroy<sup>185</sup>.

Non esiste regno così pacifico e stabile che possa resistere ai propositi distruttivi dei papisti; perciò, diventa ancora più difficile il compito dei governanti che devono mantenere la vera religione e difendere il regno. Nella polemica diretta contro i papisti, Goodman non manca di menzionare i più potenti tra i papisti, tra cui il Cardinale Reginald Pole, che, insieme a Stephen Gardiner, è in stretti rapporti con la regina. Goodman teme che questi potenti esercitino una cattiva influenza sulle decisioni della sovrana.

Una questione non di secondaria importanza riguarda la partecipazione alla Messa cattolica da parte dei sudditi protestanti. Secondo Goodman, partecipare alle blasfemie realizzate dai papisti è un errore, così come difendere l'autorità del papa, vendere le indulgenze, ricoprire le chiese di immagini. L'autore è chiaro su questo punto: bisogna lasciare disattesi gli ordini di Satana e accogliere solamente gli ordini di Dio. I protestanti non devono considerare la partecipazione alla Messa idolatrica come un obbligo<sup>186</sup>. Se è

---

<sup>184</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 22. Per la polemica contro i papisti si veda *Superior Powers*, cap. VIII, p. 35.

<sup>185</sup> *Superior Powers*, cap. III, p. 14; trad. it.: «Per difendere il loro regno di tenebre, ambizione e pance pigre, non c'è re tanto divino, non c'è paese così pacifico, non c'è regno così forte che essi non abbiano pianificato di sovvertire e distruggere totalmente attraverso le loro imprese diaboliche e le loro malvage persuasioni».

<sup>186</sup> La messa è un «idol service»: cfr. *Superior Powers*, cap. VIII, p. 33; cap. XII, p. 65.

vero che non partecipando alla Messa i protestanti rischiano di subire provvedimenti e punizioni da parte del potere sovrano, come l'imprigionamento o, nei casi peggiori, il martirio; partecipando alla Messa, invece, commettono idolatria e si macchiano di una colpa ancora più grave, perché peccano agli occhi di Dio. È più grave disobbedire a Dio che disobbedire all'uomo. Per gli inglesi essere schiavi delle costrizioni dei papisti e di Maria Tudor significa diventare strumenti nelle mani di governanti che sono nemici di Dio. Nell'ottica di Goodman, fare una cosa contraria a Dio perché comandata dal sovrano è vera disobbedienza e ribellione<sup>187</sup>. Con Edoardo VI d'Inghilterra tutto questo non è accaduto; al contrario, il popolo è stato liberato dall'Anticristo romano, il Papa, e dalla superstizione, ovvero dalla religione cattolica. Edoardo VI costituisce un esempio totalmente positivo, poiché è riuscito a garantire stabilità al suo regno e questa è una qualità imprescindibile per un buon governante. L'ordine stabilito da Edoardo VI si è ribaltato con l'ascesa al trono di Maria Tudor, che durante il suo regno ha dato prova di crudeltà e di follia<sup>188</sup>. Stando alle pagine di Goodman, Maria Tudor sembra possedere tutte le caratteristiche per essere considerata un tiranno, oltre che assassina e traditrice; si tratta delle stesse accuse che saranno rivolte a Carlo I nella sentenza di condanna a morte. Goodman non distingue tra tiranno d'usurpazione e tiranno d'esercizio; se questa distinzione fosse valida, a parere di Goodman, Maria Tudor apparterebbe ad entrambe le categorie, poiché ha usurpato il potere<sup>189</sup> e ha governato male.

La critica di Goodman nei confronti della sovrana inglese ha delle conseguenze politiche significative soprattutto per quanto riguarda il diritto di resistenza<sup>190</sup>. Se un'autorità politica governa male, comportandosi come

---

<sup>187</sup> *Superior Powers*, cap. XII, p. 66.

<sup>188</sup> Cfr. *Superior Powers*, cap. VIII, p. 38.

<sup>189</sup> Per giustificare l'usurpazione del potere di Maria Tudor Goodman fa riferimento allo status di figlia illegittima, che esclude qualsiasi possibilità di successione al trono.

<sup>190</sup> L'idea è che Goodman distrugga la tesi della non-resistenza alla radice, anche se c'è un recupero da parte sua di alcuni aspetti del pensiero luterano in materia di resistenza, come

un tiranno o come un idolatra, non deve essere obbedita<sup>191</sup>. L'obiettivo di un sovrano deve essere quello di mantenere la giustizia, di punire il male e di difendere il bene; in campo religioso il governante deve onorare Dio e bandire l'idolatria. Proprio in ambito religioso il sovrano deve svolgere correttamente la sua funzione, perché è ministro di Dio. Sono empi i governanti che fondano o mantengono idolatria e tirannide; in quanto tali, essi vanno respinti e non sopportati supinamente.

### **3. Diritto di resistenza e modelli biblici**

#### **§ 3.1. I magistrati inferiori: doveri e responsabilità**

Nel suo operato di governo il sovrano condivide le responsabilità di cui è investito con i magistrati inferiori: consiglieri, nobili, rappresentanti della giustizia<sup>192</sup>. Svolgendo incarichi specifici, i magistrati inferiori controllano la condotta del sovrano e arginano gli eccessi di potere. I consiglieri sono il primo scudo contro le azioni illegittime del re; il loro obiettivo principale è quello di istruire e consigliare il sovrano sulle decisioni da prendere e le azioni da realizzare. I nobili sono principalmente incaricati di proteggere i sudditi dai nemici esterni, mentre gli ufficiali giudiziari sono incaricati di far rispettare la legge e di mantenere l'ordine pubblico. Seppur con incarichi differenti, tutti i magistrati inferiori hanno la funzione di freno del governante, per prevenire che il potere venga esercitato arbitrariamente dal sovra-

---

sottolinea R. VON FRIEDEBURG, *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe. England and Germany 1530-1680*, cit., pp. 164-65.

<sup>191</sup> *Superior Powers*, cap. XI, p. 54.

<sup>192</sup> J. DAWSON, *The Early Career of Christopher Goodman and his Place in the Development of the English Protestant Thought*, cit., pp. 306-10.

no. I magistrati inferiori hanno, al tempo stesso, un dovere verso Dio e verso la collettività.

I consiglieri sono chiamati a dare consigli che siano in grado di promuovere la gloria di Dio e di andare a vantaggio dello stato. Il rischio più comune messo in luce da Goodman è che questi magistrati si trasformino in cattivi consiglieri o in adulatori, i quali, mossi da interessi egoistici, forniscano cattivi consigli e cerchino di manipolare il sovrano al fine di raggiungere profitti e obiettivi privati.

La critica nei confronti della sovrana inglese si estende anche ai nobili, i quali si sono comportati in modo profondamente irrispettoso del loro incarico, tanto che – incalza Goodman – il nome è l'unica cosa che sia rimasta di nobile in loro<sup>193</sup>. Goodman è aspramente critico nei loro confronti, poiché si sono resi «strumenti di empietà e distruttori del loro paese natale», mentre erano stati stabiliti «per difendere la vera religione, le leggi e il benessere della loro nazione»<sup>194</sup>. Ai nobili è affidato un compito delicato e complesso. In tempo di pace, i nobili devono agire come freno al potere dei governanti, mentre, in guerra, devono occuparsi di tutelare il popolo contro i nemici esterni. Il loro ruolo è a protezione delle leggi, dello stato e in difesa della vera religione. Venir meno a queste responsabilità significherebbe per i nobili tradire l'incarico e il paese. Eppure, in Inghilterra, i nobili si sono convinti di dover dare ascolto soltanto al sovrano, senza accorgersi che la loro funzione di responsabilità si inserisce in un disegno ben più ampio che implica che in primo luogo essi debbano obbedire a Dio.

Infine, anche gli ufficiali giudiziari sono criticati da Goodman, poiché da ministri della giustizia si sono trasformati in ministri dell'ingiustizia:

The justices likewise in towns and cities, as Mayors, Sheriffs, Bailiffs, Constables, Jailers, and all such inferior officers, following the same example of

---

<sup>193</sup> *Superior Powers*, cap. III, p. 14.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

unlawful obedience, whose office and charge it is to minister justice without respect of persons, to defend the simple and innocent, and to punish all transgressors and malefactors, blasphemers of God's holy Name, violent oppressors of innocents, as are the bloodthirsty Papists: are now become ministers of injustice, and tyranny, made tormentors of their own natural countrymen, most bloody butchers of their brethren, and merciless murderers of the children of God<sup>195</sup>.

Questi funzionari sono tenuti a garantire una forma di controllo sull'operato del governante e invece si piegano alle ingiustizie e ai crimini di Maria Tudor. Ecco perché si sono mutati in ministri dell'ingiustizia e della tirannide; anziché sollevare il popolo dai tormenti, essi si sono comportati da oppressori e hanno contribuito a tormentare i loro compatrioti. Hanno preferito attenersi agli ordini della regina anziché difendere la parola di Dio<sup>196</sup>. Così facendo, essi hanno fallito nel compiere la loro funzione di difendere i semplici e gli innocenti e di punire i trasgressori e gli oppressori. Questo fatto è ancora più grave, poiché se i papisti sono sempre stati «cruel butchers and insatiable bloodsuckers», «crudeli macellai e insaziabili sanguisughe», vedere coloro che professavano il protestantesimo trasformarsi in «lupi sanguinari»<sup>197</sup> ed eseguire i comandi empì dei papisti e della regina illegittima, è quanto di più inaccettabile si possa immaginare. Se i magistrati agiscono in questo modo per paura di perdere il benessere materiale o la loro stessa

---

<sup>195</sup> *Superior Powers*, cap. III, p. 15; trad. it.: «Analogamente, i rappresentanti della giustizia nelle città, come i sindaci, gli sceriffi, gli ufficiali giudiziari, i commissari, le guardie carcerarie e tutti i magistrati inferiori, seguendo lo stesso esempio di obbedienza illegittima, il cui ufficio e incarico è di amministrare la giustizia senza rispetto di persona, di difendere il semplice e l'innocente e di punire tutti i trasgressori e malfattori, blasfemi del sacro nome di Dio, violenti oppressori di innocenti, come lo sono i papisti sanguinari, sono ora diventati ministri di ingiustizia e di tirannide, si sono resi tormentatori dei loro stessi naturali concittadini, i più sanguinosi macellai dei loro fratelli e disumani assassini dei figli di Dio».

<sup>196</sup> Questo è sottolineato anche da D. DANNER, *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, «Journal of the American Academy of Religion», XLXI, 1981, 3, p. 475.

<sup>197</sup> *Superior Powers*, cap. III, p. 15.

vita, Goodman li avverte di quanto sia più grave agli occhi di Dio perdere la propria anima, rendendosi colpevoli di spargere sangue innocente<sup>198</sup>.

Tutti i magistrati inferiori hanno agito contrariamente ai loro incarichi e alle loro responsabilità. Ignoranti delle cause della miseria d'Inghilterra e poco lungimiranti a proposito della dominazione straniera<sup>199</sup>, essi si sono erroneamente convinti che ad un sovrano terreno debba essere accordata un'obbedienza prioritaria rispetto all'obbedienza dovuta a Dio. I gravissimi effetti delle loro azioni o, piuttosto, delle loro mancanze vengono messi in luce da Goodman in un passo significativo del pamphlet:

By giving authority to an idolatrous woman you have banished Christ and His gospel, and in His place restored Antichrist with all his infections, [...]. Then in taking again the same authority from her, you shall restore Christ and His word and do well. In obeying her, you have disobeyed God. Then in disobeying her, you shall please God<sup>200</sup>.

Consentendo a Maria Tudor l'ascesa al trono, gli inglesi hanno permesso la restaurazione di Anticristo; di conseguenza, togliendo alla regina il potere, riusciranno a ristabilire il regno di Cristo e del Vangelo. Nell'aver dato spazio a Maria Tudor, gli inglesi si sono comportati da ipocriti idolatri, mentre opporsi al suo malgoverno significava, al contrario, agire da veri cristiani<sup>201</sup>. In questo passo si situa il cuore del ragionamento di Goodman, poiché viene posta la questione dell'obbedienza all'uomo e a Dio. Quando i comandi di Dio e del sovrano sono in armonia, il problema dell'obbedienza a due padroni non si pone. Quando, invece, gli ordini sono in contrasto, bisogna pre-

---

<sup>198</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 33.

<sup>199</sup> Goodman profetizza un'ingerenza spagnola sempre più ingombrante e fastidiosa. Cfr. *Superior Powers*, cap. VIII, p. 38.

<sup>200</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 39; trad. it.: «Affidando l'autorità ad una donna idolatrica voi avete bandito Cristo e il suo Vangelo, e al suo posto avete restaurato Anticristo con tutte le sue infezioni [...]. Quindi, nel riprenderle di nuovo questa autorità, voi restaurerete Cristo e la sua Parola e farete bene. Nell'obbedire a lei, avete disobbedito a Dio. Dunque, disobbedendo a lei, farete piacere a Dio».

<sup>201</sup> *Ibidem*.

ferire l'obbedienza a Dio anziché all'uomo. Nell'obbedire a Maria Tudor gli uomini hanno disobbedito a Dio; di conseguenza, disobbedendo alla regina, obbediranno a Dio. In questo meccanismo l'autore illustra perfettamente il rovesciamento di prospettiva: ciò che è obbedienza agli occhi di un sovrano ingiusto, è disobbedienza agli occhi di Dio, e, viceversa, ciò che costituisce disobbedienza ad un cattivo sovrano è obbedienza agli occhi di Dio. Stando a questa prospettiva, va ripensato anche il concetto di ribellione. Da questo punto di vista, infatti, obbedire ai sovrani contro la legge di Dio è aperta ribellione, mentre, al contrario, disobbedire ai sovrani che governano contro la legge divina costituisce vera obbedienza<sup>202</sup>. La vera obbedienza consiste, quindi, nel resistere all'uomo anziché a Dio. Perciò, occorre rileggere la resistenza in questa chiave. La resistenza nei confronti di un sovrano illegittimo, tirannico, idolatra è ammessa, poiché costituisce obbedienza agli occhi di Dio. Di conseguenza, il vero ribelle è colui che disobbedisce a Dio, non colui che disobbedisce all'uomo. Come spiega Goodman in modo lucido:

All manner of obedience against God and His word, is plain disobedience, and the workers thereof likewise condemned as rebels. Why? Because it is unjust and unlawful before God: and all true obedience is lawful, which must not be measured by the will of man, but by the just laws and ordinances of the living Lord<sup>203</sup>.

Occorre qui cambiare prospettiva. Noi siamo abituati a ragionare secondo la prospettiva umana, mentre dobbiamo guardare le cose secondo la prospettiva divina. In altre parole, la vera obbedienza è misurata non secondo criteri umani, ma divini. A questo ribaltamento di prospettiva Goodman aggiunge

---

<sup>202</sup> Su questo punto cfr. G. BURGESS, *British Political Thought, 1500-1660*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2009, p. 67.

<sup>203</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 18; trad. it.: «Ogni forma di obbedienza contro Dio e la sua Parola è semplice disobbedienza e, analogamente, i produttori di questa sono condannati come ribelli. Perché? Perché è ingiusto e illegittimo dinanzi a Dio; ed è legittima ogni vera obbedienza che non deve essere misurata dalla volontà dell'uomo, ma dalle giuste leggi e decreti del Signore vivente».



un'altra considerazione: «He that commands the contrary [to God], is a rebel: and he that obeys is likewise»<sup>204</sup>. Ribelle è non soltanto chi comanda qualcosa di contrario a Dio, ma anche chi obbedisce a quel comando. Ecco perché i magistrati inglesi sono colpevoli: consiglieri, nobili e ufficiali giudiziari hanno sbagliato, perché hanno seguito il volere della governante anziché obbedire a Dio. Pur non avendo comandato qualcosa di contrario alla legge divina, essi sono considerati ribelli per aver obbedito a comandi empì.

### § 3.2. *Punire i sovrani malvagi*

I re sono istituiti per governare nel rispetto delle leggi divine. Pur essendo chiamati a governare, i re sono sudditi di Dio, il governante supremo; essi sono «sergeants of God», «God's subjects and lieutenants», funzionari e ministri di Dio<sup>205</sup>. Nel suo pamphlet Goodman insiste maggiormente sul peso delle loro responsabilità piuttosto che sul privilegio della loro posizione di potere<sup>206</sup>. Il rapporto tra sudditi e governante è regolato da un patto. Anche se non ancora codificato, questo accordo ricalca le origini bibliche del patto di alleanza tra Dio e il suo popolo<sup>207</sup>. I sudditi si impegnano ad obbedire al sovrano che garantisce loro la preservazione della vita, il mantenimento della pace e della sicurezza, l'amministrazione della giustizia. Quando il governante mantiene le sue promesse, i sudditi gli garantiscono umile obbedienza; in caso contrario, quando i governanti, cioè, non siano in grado di punire il male e di difendere il bene, i sudditi sono svincolati dall'obbedienza<sup>208</sup>. L'equilibrio tra le parti deve costituire la caratteristica

---

<sup>204</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 18; trad. it.: «Colui che comanda ciò che è contrario [a Dio] è un ribelle; e colui che obbedisce a ciò lo è ugualmente».

<sup>205</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 23.

<sup>206</sup> J. DAWSON, *The Early Career of Christopher Goodman*, cit., p. 293.

<sup>207</sup> Si tratta di un contratto tacito secondo P. JANTON, *Le tyran en question chez John Knox e Christopher Goodman*, «Études Épistémè», XV, 2009, p. 9.

<sup>208</sup> Cfr. per esempio *Superior Powers*, cap. V, p. 23.

principale del rapporto tra sudditi e governante. Questo implica anzitutto non sottrarre ai sudditi la libertà e, al tempo stesso, non garantire loro eccessiva libertà, poiché essa può rapidamente trasformarsi in licenza<sup>209</sup>. Il rischio dei tumulti e dei disordini esiste, ma dipende da uno stato di licenza in cui vive il popolo quando gli viene concessa troppa libertà, ma questo può essere imputato alla negligenza o all'incapacità dei governanti.

I re non vengono stabiliti per governare contro le leggi divine; se lo fanno, si pongono contro Dio e divengono cattivi governanti. Come spiega Goodman:

But if they will abuse his power, lifting themselves above God and above their brethren, to draw them to idolatry, and to oppress them, and their country: then are they no more to be obeyed in any commandments tending to that end: but to be condemned as vile sergeants in comparison of the high judge and magistrate<sup>210</sup>.

Questo brano mette a fuoco in modo perspicuo il caso in cui i governanti abusino del loro potere. Qualora essi si pongano al di sopra di Dio e delle sue leggi, opprimendo il popolo e favorendo l'idolatria, i re vengono condannati come funzionari vili e indegni. Contravvenendo alle indicazioni divine, questi sovrani hanno osato sfidare direttamente Dio, ma sono destinati a soccombere. Il confronto tra Dio e un sovrano terreno è impossibile, poiché è un confronto tra immortale e mortale. Abusando della sua autorità, il sovrano terreno perde la prerogativa di essere obbedito dai suoi stessi sudditi. Infatti, i sudditi devono disobbedire ai comandi contro il mantenimento della giustizia e dell'ordine dello stato. I sudditi non possono rendersi colpevoli di acquiescenza, perché tale atteggiamento significa favorire il sovrano terreno nelle sue azioni contro Dio. Non è richiesto ai sudditi di essere

---

<sup>209</sup> *Superior Powers*, cap. XI, p. 58.

<sup>210</sup> *Superior Powers*, cap. V, p. 23; trad. it.: «Ma se abusano del loro potere, elevandosi al di sopra di Dio e dei loro fratelli, per spingerli all'idolatria e per opprimere loro e il loro Paese, allora essi non devono più essere obbediti in nessun comando che tenda a quel fine, ma devono essere condannati come vili sergenti a paragone dell'alto giudice e magistrato».

remissivi né di accettare supinamente gli ordini, senza discernere tra giusto e sbagliato.

Come nel trattato ponetiano, anche nel pamphlet di Goodman viene espressa l'idea, all'interno della metafora organicistica del corpo politico, di rimuovere un membro marcio per non infettare il corpo intero e per prevenirne la morte<sup>211</sup>. Si profila così la possibilità di far fronte ad un sovrano degenerato in tiranno o caduto nella trappola dell'idolatria. A questo proposito, Goodman spiega in più luoghi che quando i regnanti infrangono le leggi divine, non soltanto mettono a rischio il loro onore ma perdono l'obbedienza dei sudditi. Lo stesso vale quando ordinano ad altri di contravvenire alle leggi divine. In tali casi, non devono più essere considerati magistrati, ma puniti come trasgressori privati<sup>212</sup>.

Whereas the kings or rulers are become altogether murderers of their subjects, then ought they to be accounted no more for kings or lawful magistrates, but as private men: and to be examined, accused, condemned, and punished by the Law of God<sup>213</sup>.

I governanti malvagi perdono il ruolo di legittimi sovrani e devono essere giudicati come persone private. Se ritenuti colpevoli, saranno condannati e puniti dalla legge di Dio. Non ci sono trasgressori della legge divina che possano essere esentati dalla punizione, poiché anche se sono re, regina o imperatori – domanda provocatoriamente Goodman – chi sono al cospetto di Dio?<sup>214</sup>. Dio è un «just punisher», non lascia impuniti i peccati e non fa distinzioni di sorta<sup>215</sup>. La necessità della punizione è data dall'inadeguatezza del governante che ha ricevuto un incarico – proteggere i sudditi, rispettare

---

<sup>211</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 72.

<sup>212</sup> Cfr. *Superior Powers*, cap. IX, p. 45.

<sup>213</sup> *Superior Powers*, cap. X, p. 53; trad. it.: «Quando i re o i governanti sono del tutto diventati assassini dei loro sudditi, allora essi non devono più essere considerati re o magistrati legittimi, ma uomini privati; e devono essere esaminati, accusati, condannati e puniti dalla legge di Dio».

<sup>214</sup> Cfr. *Superior Powers*, cap. V, p. 18; cap. XIII, p. 70.

<sup>215</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 69.

le leggi divine, amministrare la giustizia – che non è stato in grado di svolgere correttamente. Di conseguenza, il sovrano deve essere rimosso dalla sua funzione<sup>216</sup>.

In questi casi, chi deve intervenire contro l'autorità sovrana? Il compito di prevenire le violazioni della legge divina è nelle mani dei magistrati inferiori<sup>217</sup>. Tra questi Goodman include, come si è visto, non soltanto la nobiltà, ma anche i consiglieri e tutti i pubblici funzionari secondo i diversi livelli di competenza nelle città e nelle contee. I magistrati inferiori hanno il compito di intervenire per sistemare i disordini provocati dal malgoverno dei regnanti<sup>218</sup>. Essi non devono tollerare che l'oppressione e l'ingiustizia messe in atto dai sovrani mandino in rovina l'intero stato. Come spiega Goodman, ai magistrati inferiori sono affidati i mezzi per realizzare praticamente la resistenza ai sovrani<sup>219</sup>. È a questi funzionari che il popolo deve fare ricorso per vedersi garantite le leggi, la vera religione, la protezione dall'abuso di potere da parte di un cattivo governante. Il loro è un ruolo a tutela dei sudditi; essi rappresentano un aiuto e un punto di riferimento per il popolo oppresso da un tiranno o un idolatra. Secondo Goodman, quindi, esistono istituzioni deputate a chiamare il governante a rendere conto della sua condotta. Tuttavia, se i magistrati sono corrotti e si sono allontanati dal volere di Dio, allora non bisogna seguire i loro ingiusti comandi. Si pone di nuovo il problema del soggetto che deve agire contro il sovrano, dato che i

---

<sup>216</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets: Admonitory Literature and the Intellectual Culture of Religious Exile, 1540-1590*, PhD Dissertation, University of California Berkeley, 2006, p. 72.

<sup>217</sup> R. VON FRIEDEBURG, *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, cit., p. 163.

<sup>218</sup> *Superior Powers*, cap. XI, p. 55.

<sup>219</sup> *Superior Powers*, cap. IX, p. 46: «Yet is it not therefore lawful for the inferior officers, or permitted to the subjects, to suffer the blasphemy and oppression of their superiors to overflow their whole country and nation, when both power and means is given unto them lawfully to withstand it, and they by their profession and office are no less bound to put it into execution»; trad. it.: «Tuttavia, non è dunque legittimo per i magistrati inferiori o permesso ai sudditi sopportare che la blasfemia e l'oppressione dei loro superiori inondi il loro intero Paese e nazione, quando sia il potere sia i mezzi sono affidati a loro per resistere a ciò, e per la loro professione e ufficio essi sono non meno vincolati a metterla in esecuzione».

magistrati sono venuti meno alla loro funzione. A questo punto Goodman volge lo sguardo al popolo, che fino ad allora sembrava tenuto soltanto a subire passivamente le decisioni di sovrani e magistrati. Secondo la diffusa credenza che fa leva sull'ignoranza del popolo, esso non è tenuto a giudicare se il sovrano sia giusto o empio, se protegga o distrugga lo stato. In questa prospettiva, il popolo ignorante va guidato e condotto, perché incapace di badare a se stesso e di esprimere un giudizio fondato. Il popolo non è tenuto a giudicare, ma ad essere obbediente; è questo tutto ciò che gli viene richiesto<sup>220</sup>. Da questo punto di vista, il popolo deve solamente a sopportare, poiché ogni sua azione – a meno che non sia a favore del sovrano – è considerata ribellione e tumulto. Sembra, quindi, che i membri del popolo debbano soffrire come «bestie brute» anziché provare a pensare come «creature ragionevoli»<sup>221</sup>. Eppure, il ragionamento di Goodman non si conclude qui. Se i magistrati inferiori non fanno il loro compito, non sembra che il popolo debba stare a guardare.

If the magistrates and other officers condemn their duty in defending God's glory and the Laws committed to their charge, does it not lie in our power to remedy it? Shall we that are subjects take the sword in our hands? [...] It is a sufficient assurance for you, to have the warrant of God Himself to be your captain who wills not only the magistrates and officers to root out evil from amongst them, be it, idolatry, blasphemy or open injury, but the whole multitude are therewith charged also, to whom a portion of the sword of justice is committed to execute the judgments which the magistrates lawfully command<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Superior Powers*, cap. III, p. 15.

<sup>222</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 68; trad. it.: «Se i magistrati e gli altri funzionari rifiutano il loro dovere di difendere la gloria di Dio e le leggi corrispondenti alla loro carica, non è in nostro potere porvi rimedio? Noi che siamo sudditi dovremmo prendere la spada nelle nostre mani? [...] È un'assicurazione sufficiente per voi avere la garanzia che Dio stesso sia il vostro capitano, che vuole che non soltanto i magistrati e i funzionari sradichino il male tra di loro, sia esso idolatria, blasfemia o un danno manifesto, ma che l'intera moltitudine sia incaricata di ciò, moltitudine alla quale è affidata una porzione della spada della giustizia per eseguire i giudizi che i magistrati legittimamente comandano».

Al popolo spetta una porzione della spada della giustizia. Questa deve essere impiegata proprio per contrastare e sradicare l'idolatria e la blasfemia di un sovrano tirannico. Dio stesso sarà a capo del popolo in questo intervento contro i governanti. L'intervento del popolo avviene quando i magistrati inferiori, incaricati di controllare la condotta del sovrano e di contrastarne i soprusi, trascurano il loro dovere. Il popolo, dunque, è tenuto a mantenere l'obbedienza a Dio piuttosto che seguire un governante empio<sup>223</sup>:

And though it appeared at first sight a great disorder, that the people should take unto them the punishment of transgression, yet, when the magistrates and other officers cease to do their duty, they are as it were, without officers, yea, worse then if they had none at all, and then God gives the sword into the hands of the people, and He Himself has immediately become their head (if they will seek the accomplishment of His Laws) and has promised to defend them and bless them<sup>224</sup>.

Quando i magistrati non svolgono le loro funzioni, al popolo è attribuito questo compito fondamentale. È vero che può sembrare fonte di disordine e confusione l'intervento del popolo nel punire i crimini di un sovrano, ma, in realtà, questo intervento è l'effetto delle colpe e delle mancanze del sovrano e delle autorità politiche inferiori. Infatti, è un diritto del popolo e non solo dei magistrati agire contro la tirannide dei sovrani, come conferma il titolo del capitolo XI dell'*How Superior Powers*:

It appertains not only to the magistrates and all other inferior officers to see that their princes are subject to God's Laws, but to the common people also:

---

<sup>223</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets*, cit., p. 70. Su questo punto si veda anche M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, cit., p. 405.

<sup>224</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 70; trad. it.: «E seppur appariva a prima vista un grande disordine il fatto che il popolo dovesse incaricarsi della punizione della trasgressione, tuttavia, quando i magistrati e gli altri funzionari cessano di fare il loro dovere, il popolo è, come di fatto era, senza funzionari, anzi, peggio che se non ne avesse affatto, e, quindi, Dio consegna la spada nelle mani del popolo, ed Egli stesso ne diventa il loro capo (se essi cercheranno il compimento delle sue leggi) e promette di difenderli e di benedirli».

whereby the tyranny of the princes and rebellion of the subjects may be avoided<sup>225</sup>.

I magistrati che non svolgono adeguatamente il loro incarico sono, di fatto, ribelli e oppressori del loro paese. Da questa prospettiva, non sono i membri del popolo a doversi considerare ribelli. Per quanto attribuendo un ruolo attivo al popolo Goodman sembri presentare una dottrina della ribellione, l'autore sostiene proprio il contrario, e cioè che l'intervento del popolo contro l'idolatria e l'oppressione consente di evitare una vera ribellione, una rivolta contro Dio e le sue leggi.

A proposito del soggetto che può esercitare il diritto di resistenza Goodman sembra andare oltre l'idea per cui soltanto i magistrati inferiori possano esercitare il diritto di resistenza<sup>226</sup>. Goodman lascia ampio spazio all'intervento del popolo, anche se si tratta di un intervento successivo e subordinato all'inattività e alla negligenza dei magistrati inferiori. Con gli esempi riportati nel suo pamphlet Goodman presenta anche il caso di un singolo individuo che contrasta un'autorità tirannica. L'autore, infatti, propone esempi di individui che si sono opposti in prima persona ad un governante giudicato empio, idolatra e tirannico. È fuor di dubbio che in questo pamphlet vengano espresse tesi di estrema radicalità. Anzi, se ci si affida agli esempi riportati, sembrerebbe essere ammessa anche la possibilità del tirannicidio ad opera di un singolo individuo. D'altro canto, è vero anche che nel pamphlet vengono descritti il ruolo e la funzione dei magistrati inca-

---

<sup>225</sup> *Superior Powers*, cap. XI, p. 54; trad. it.: «Non appartiene soltanto ai magistrati e a tutti gli ufficiali inferiori vedere che i loro principi siano soggetti alle leggi di Dio, ma anche al popolo comune; per mezzo di ciò la tirannide dei principi e la ribellione dei sudditi possono essere evitate».

<sup>226</sup> Cfr. P. JANTON, *Le tyran en question chez John Knox e Christopher Goodman*, cit., pp. 8-9, secondo cui Goodman sosterebbe una resistenza condotta dai magistrati inferiori e, solo in un momento successivo, dal popolo o dai singoli individui. Si veda anche l'idea proposta da D. KELLEY, *Ideas of Resistance before Elizabeth*, in *The Historical Renaissance. New Essays on Tudor and Stuart Literature and Culture*, cit., p. 66, secondo cui per Goodman la possibilità di mettere in atto la disobbedienza non è limitata ai magistrati inferiori.

ricati di dirigere un'azione di resistenza contro un cattivo governante. Tuttavia, il rischio che questi magistrati trascurino le loro funzioni e comincino a fare gli interessi del cattivo governante è sempre presente ed è lì che subentra l'iniziativa del popolo o del singolo individuo.

### **§ 3.3. I modelli di resistenza**

Se anche il magistrato inferiore, al pari del sovrano, si mette contro la legge di Dio e non la rispetta come sarebbe tenuto a fare, il suddito ha il compito di seguire le indicazioni divine e di opporsi al comportamento iniquo del magistrato. Si apre qui il margine di azione del singolo individuo contro il potere sovrano empio e irrispettoso delle leggi divine.

Analizziamo i modelli di resistenza, ricavati da episodi biblici, che Goodman propone nel suo pamphlet. Partiamo dall'esempio del sacerdote ebreo Mattatia Maccabeo, costretto a vivere sotto il regno di Antioco IV Epifane, il quale ha spogliato il Tempio di Gerusalemme e instaurato un culto pagano. Quando gli viene imposto di adorare «strange gods», Mattatia rifiuta di rivolgersi agli idoli, preferendo invece rispettare il patto che i suoi padri hanno stipulato con Dio in precedenza<sup>227</sup>. Con il suo atteggiamento Mattatia manifesta apertamente la volontà di trasgredire le indicazioni di Antioco, poiché queste sono contrarie al volere divino. Non volendo macchiarsi del peccato di idolatria, Mattatia arriva ad uccidere uno dei suoi fratelli che sacrifica in onore degli dei pagani:

He slew, not only a Jew, but one of his own brethren, which came to sacrifice in his presence at the altar in Modin, according to the prescript of Antiochus: but killed also the kings officer, that compelled him thereto, and after-

---

<sup>227</sup> *Superior Powers*, cap. VII, p. 29.



ward destroyed the altar, and followed the Law of God with a zeal, as did Phineas<sup>228</sup>.

In questo passo, Goodman ricorda l'episodio della distruzione dell'altare a Modin, narrato in *IMaccabei 2, 23-25*. Mattatia rappresenta l'esempio di colui che non si lascia piegare dalla tirannide e che si ribella ad un comando giudicato ingiusto o tirannico. Egli non gode di alcuna autorità per compiere un simile atto di resistenza; può soltanto fare affidamento sulle leggi del suo Paese e sul patto dei suoi padri, motivi che gli sono parsi sufficienti per realizzare una forma di aperta resistenza al tiranno:

God had commanded him not only to deny to do the commandment of the cruel tyrant Antiochus (under whom all Jerusalem then was under conquest) but manfully to profess him and his as open adversaries to his laws and to resist idolatry by force, in killing the idolater, and the king's servant [...] and in subverting the altar, where upon the idolatrous sacrifice should have been done. Which was, as you see, manifest resistance of the superior power, being but man, to the intent he might show true obedience to his Lord and God, in defending and maintaining His Laws<sup>229</sup>.

Mattatia Maccabeo ha preservato e difeso le leggi di Dio trasgredendo i comandi imposti da Antioco, tiranno e idolatra. Ha preferito, cioè, prestare obbedienza a Dio piuttosto che all'uomo. Il suo è un esempio di resistenza manifesta valutato in modo estremamente positivo da Goodman; è un vero e proprio modello di resistenza di carattere individuale.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Egli uccise non solo un ebreo, ma uno dei suoi stessi fratelli che alla sua presenza venne a fare un sacrificio all'altare di Modin secondo la prescrizione di Antioco; ma uccise anche il funzionario del re, che lo aveva costretto a ciò, e poi distrusse l'altare e seguì la legge di Dio con zelo come fece Fineas».

<sup>229</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Dio gli aveva comandato non soltanto di evitare di compiere l'ordine del crudele tiranno Antioco (sotto il quale tutta Gerusalemme era allora sottomessa) ma di professarsi coraggiosamente lui e il suo popolo come aperti avversari delle sue leggi e di resistere all'idolatria con la forza, nell'uccidere l'idolatra e il servo del re [...] e nel rovesciare l'altare, sul quale avrebbe dovuto essere compiuto il sacrificio idolatrico. Cosa che era, come vedi, resistenza manifesta al potere superiore, poiché [Mattatia] non era che un uomo, con l'intenzione di dover mostrare vera obbedienza al suo Signore e Dio nel difendere e mantenere le Sue Leggi».

A proposito della scelta del *Libro dei Maccabei* Goodman anticipa la possibile obiezione dei suoi avversari<sup>230</sup>. Il *Libro dei Maccabei* è considerato apocrifo dalla Chiesa anglicana e dalle Chiese protestanti; non essendo il *Libro dei Maccabei* accolto dal canone, l'esempio di Mattatia deve essere squalificato come esempio non valido. A questa obiezione Goodman replica che non è importante concentrarsi tanto sull'autenticità del libro, quanto piuttosto sulla figura di Mattatia, che si è comportato in modo conforme al dettato apostolico. Con il suo atteggiamento Mattatia si è opposto all'idolatria e all'oppressione, che sono atti di ribellione contro Dio, nel tentativo di preservare la legge divina.

\*

I riferimenti alla situazione inglese del tempo non si esauriscono nella violenta critica indirizzata contro Maria Tudor. Christopher Goodman ricorda in toni elogiativi la rivolta capeggiata da Thomas Wyatt, che è descritto come una sorta di 'nuovo Mattatia'. La ribellione di Wyatt è una sollevazione popolare originatasi come reazione alla volontà della sovrana di sposare Filippo II di Spagna, una decisione altamente impopolare in Inghilterra. A motivi di natura politica si mescolano motivi più schiettamente religiosi; a contestare la regina cattolica, infatti, sono i sudditi protestanti. Uno degli obiettivi della ribellione di Wyatt è la deposizione della regina. La rivolta fallisce soprattutto per l'opposizione dei monarchici che intervengono a difesa della regina, indebolendo le forze dei ribelli<sup>231</sup>. Dal punto di vista di

---

<sup>230</sup> *Superior Powers*, cap. VII, pp. 29-30.

<sup>231</sup> Sul tema della *Wyatt's rebellion* si vedano D. LOADES, *Two Tudors Conspiracies*, CUP, Cambridge 1965; ID. *The Wyatt Rebellion*, Davenant Press, Oxford 2000; D.A. SANTSCHI, *Obedience and Resistance in England, 1536-1558*, PhD Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2008, pp. 208-36. La centralità dell'aspetto religioso della ribellione è messo in luce da M. THORP, *Religion and the Wyatt Rebellion of 1554*, «Church History», XLVII, 1978, 4, pp. 363-80. Si veda anche W. ROBINSON, *The National and Local Significance of Wyatt's Rebellion in Surrey*, «Historical Journal», XXX, 1987, 4, pp. 769-90.

Goodman, la causa portata avanti da Wyatt è giusta e legittima; eppure Wyatt e i suoi compagni sono stati condannati e uccisi come traditori. Goodman dedica una parte rilevante del capitolo XIV a Wyatt, «capitano valoroso», e ai seguaci e compagni che hanno preso parte a questa rivolta nel tentativo di liberare l’Inghilterra dal malgoverno della regina. Tutti questi uomini, che hanno rischiato la vita in prima persona per l’interesse del Paese, sono stati giustiziati. Wyatt, nonostante sia un uomo di Dio, viene arrestato, condannato e decapitato come un traditore<sup>232</sup>. Nel suo pamphlet Goodman tesse un lungo elogio di Thomas Wyatt, un uomo valoroso e meritevole di rispetto e di onore. Spiegando cosa abbia indotto Wyatt a questa impresa pericolosa, Goodman ne fa un eroe patriottico e protestante:

What then moved him to this dangerous enterprise? Verily, the zeal of God’s truth and the pity that he had to his country, for the miseries he saw to approach by the usurped power of ungodly Jezebel, and her merciless papists, the soldiers of Antichrist. If it is treason to defend the Gospel and his country from cruel strangers and enemies, then was Wyatt a traitor and a rebel. But if this was his duty, and all others that professed Christ amongst you, then are all such traitors, as did deceive him<sup>233</sup>.

Lo zelo per la gloria di Dio e l’amor di patria spingono Wyatt a questa impresa ambiziosa e rischiosa. Non è Wyatt il vero traditore e il vero ribelle, perché ha difeso il Vangelo e il suo stesso Paese; ad aver tradito sono piuttosto Maria Tudor, che ha usurpato il potere, e i papisti, che sono diventati soldati di Anticristo. A questa lista di traditori, Goodman aggiunge altri colpevoli, ovvero tutti gli uomini che non hanno preso parte alla ribellione di Wyatt e non l’hanno supportato, dando così segno della loro viltà. In questo

---

<sup>232</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, p. 76.

<sup>233</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, p. 77; trad. it.: «Cosa, dunque, lo spinse a questa impresa pericolosa? Invero, lo zelo per la verità di Dio e la pietà che aveva per il suo Paese, per le miserie che vedeva avvicinarsi a causa del potere usurpato dall’empia Gezabele e dei suoi papisti senza pietà, i soldati di Anticristo. Se è tradimento difendere il Vangelo e il proprio Paese dagli stranieri e dai nemici crudeli, allora Wyatt era un traditore e un ribelle. Ma se questo era il suo dovere e il dovere di tutti gli altri che professavano Cristo tra di voi, allora tutti loro sono traditori per come lo ingannarono».

senso, ciò che è riprovevole non è l'azione realizzata da Wyatt, ma la codardia umana, soprattutto da parti di quelli che dichiaravano di professare il Vangelo. Al contrario, Wyatt è da elogiare perché, nonostante l'insuccesso della rivolta, si è comportato come uomo buono e servo di Dio. Nobile d'animo e mosso dall'amor di patria, Wyatt ha provato a liberare il popolo inglese dalla miseria e da un governo crudele e insopportabile. Goodman accusa pesantemente gli inglesi che non lo hanno sostenuto nella sua azione, mostrandosi codardi e traditori, non soltanto verso Wyatt ma anche verso Dio<sup>234</sup>. Essi non soltanto non hanno supportato Wyatt, ma hanno accettato il governo di Gezabele e tollerato l'ingerenza spagnola. L'autore esorta così gli inglesi a farsi un esame di coscienza, un esame urgente che non lascia spazio a giustificazioni o scusanti di alcun genere:

I will make your own consciences judges in this matter, whether worthy Wyatt or you should be taken for traitors? He, who in the fear of God and love towards his country sought to defend all, and to destroy none: or you, who seeking the defense of none, labor to destroy all?<sup>235</sup>

Non è di certo Wyatt ad aver tradito la sua patria, poiché ha agito per amore del suo Paese e nel rispetto del volere divino. Ad aver tradito sono piuttosto gli uomini che non lo hanno sostenuto, ma che hanno preferito sostenere preti, vescovi, papisti e garantire il mantenimento del potere a chi già lo deteneva e ne stava abusando. Goodman si mostra convinto che le persone debbano essere incoraggiate e stimolate dall'esempio di Wyatt, che viene presentato, a tutti gli effetti, come un modello da seguire<sup>236</sup>. Anche i com-

---

<sup>234</sup> Cfr. *Superior Powers*, cap. XIV, p. 78.

<sup>235</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, pp. 78-79; trad. it.: «Farò giudicare le vostre stesse coscienze in questo problema, se il nobile Wyatt debba o se voi stessi dobbiate essere considerati traditori. Lui che nel timore di Dio e per amore del suo Paese cercò di difendere tutti e di non distruggere nessuno, oppure voi che, nel ricercare la difesa di nessuno, faticate per distruggere tutti?».

<sup>236</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, p. 80. L'unica colpa imputata a Wyatt è l'incapacità di distinguere tra obiettivi politici e obiettivi religiosi. Su questo si veda D. DANNER, *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, cit., p. 475.

pagni fedeli a Wyatt e alla sua causa sono ricordati da Goodman come esempi positivi, perché hanno perso la vita in modo coraggioso e per una causa giusta e legittima.

\*

Con la dottrina del contrario Goodman attribuisce un nuovo significato al concetto di vera obbedienza. In quest'ottica, i protestanti non devono soltanto rifiutarsi di frequentare la Messa e soffrirne le conseguenze, ma devono anche cercare di rovesciare la regina cattolica e il suo regime idolatrico. Identificata come causa della presente miseria in Inghilterra, che si configura come un ritorno alla schiavitù d'Egitto patita dal popolo ebraico, Maria Tudor «deve essere punita a morte, come aperta idolatra agli occhi di Dio, e crudele assassina dei suoi santi davanti agli uomini, e spietata traditrice del suo stesso Paese natale»<sup>237</sup>. La morte è la giusta punizione per una governante che ha tradito il proprio Paese, diventando una piaga e uno «strumento di Satana» che agisce per la distruzione di ciò che dovrebbe preservare.

### **§ 3.4. L'esortazione all'Inghilterra**

L'esempio di Thomas Wyatt, tanto celebrato da Goodman, è rimasto inascoltato. In Inghilterra, infatti, gli uomini hanno favorito il malgoverno di Maria Tudor e hanno permesso che Anticristo venisse restaurato. Lungo tutto il pamphlet e soprattutto verso le pagine conclusive, Goodman esorta l'Inghilterra al pentimento e alla richiesta di perdono<sup>238</sup>. Sono questi i luoghi

---

<sup>237</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 37: «She ought to be punished with death, as an open idolatress in the sight of God, and a cruel murderer of His saints before men, and merciless traitoress to her own native country».

<sup>238</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 68. Sono diversi gli inviti al pentimento che Goodman dissemina in queste pagine; si veda anche *Superior Powers*, cap. XIV, p. 78.

in cui il pamphlet tradisce maggiormente le sue origini di sermone<sup>239</sup>. Come si riscontra alla fine del trattato ponetiano, anche nel testo di Goodman c'è la possibilità per il popolo inglese di pentimento e redenzione. Questa possibilità rappresenta anche l'unica via da seguire se si vuole evitare la vendetta di Dio, che verrà pagata da tutta la comunità, non soltanto dai capi e dall'autorità sovrana<sup>240</sup>. Gli uomini sono stati ingrati, ma il giorno del Giudizio è vicino e ognuno dovrà pagare per gli errori commessi. Nessuno potrà essere scusato o giustificato per essere divenuto facile preda di Satana né per aver mantenuto una governante empia e tirannica al comando<sup>241</sup>. Come scrive a chiare lettere Goodman:

You [...] are to maintain wicked Jezebel in her tyranny at home, and in her ungodly and needless wars abroad with your goods and body at her commandment, being thereby made an aide, helper and furtherer of all her ungodly oppression and tyranny. And therefore must need be partakers with her of the dreadful plagues and punishments, which God has appointed for such impiety<sup>242</sup>.

Tutti coloro che hanno mantenuto la tirannide instaurata dalla Gezabele d'Inghilterra sono colpevoli di essere suoi complici e dovranno subire la stessa punizione prevista per la regina tirannica. La saggezza degli inglesi si è trasformata in follia, il loro benessere in miseria; questo è accaduto perché il popolo inglese ha scelto di obbedire all'uomo anziché a Dio<sup>243</sup>. Perciò,

---

<sup>239</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets*, cit., p. 70, che sostiene che il tono impiegato miri a suscitare un'emozione nel lettore-ascoltatore. Si veda anche J. DAWSON, *The Early Career of Christopher Goodman*, cit., p. 254.

<sup>240</sup> Cfr. R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory*, cit., pp. 196-97.

<sup>241</sup> *Superior Powers*, cap. X, p. 49.

<sup>242</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, p. 79; trad. it.: «Voi [...] mantenete la malvagia Gezabele nella sua tirannide in casa e nelle sue empie e inutili guerre all'estero, con i vostri beni e il vostro corpo al suo comando, rendendovi con ciò aiutanti, assistenti e promotori di tutta la sua empia oppressione e tirannide. E in tal modo dovete di necessità partecipare con lei delle orribili piaghe e punizioni che Dio ha predisposto per una simile empietà».

<sup>243</sup> *Superior Powers*, cap. XIII, p. 68: «You have chosen to obey vile man, yea a raging and mad woman, rather than the Almighty and Merciful God. Repent, repent, O you people of England, for your destruction is at hand»; trad. it.: «Voi avete scelto di obbedire all'uomo vile, anzi ad una donna violenta e pazza piuttosto che a Dio Onnipotente e Misericordioso».

diviene necessario il pentimento. Tutto ciò che è stato fatto per mantenere tirannia e idolatria, deve ora essere fatto per restaurare la gloria di Dio<sup>244</sup>. Se, attraverso un sincero ravvedimento, gli uomini ripristinano la buona religione, potranno riguadagnare il favore e la grazia di Dio. Attraverso il paragone insistito tra Londra e Gerusalemme, tra Inghilterra e Israele<sup>245</sup>, Goodman guarda con fiducia alla possibilità che Dio intervenga a favore degli oppressi e di coloro che si mostrano sinceramente pentiti.

Other means there are not, but to turn to God by repentance, to banish falsehood by receiving the truth, to overthrow Antichrist, and all kind of idolatry by honoring Christ and His gospel: to suppress tyranny by justice: to withstand oppression and murder by defending the just and innocent, and punishing the workers of iniquity<sup>246</sup>.

Solo rivolgendosi a Dio e recuperando la vera religione è possibile ritornare alla libertà e alla prosperità. Quando è Dio a regnare, la giustizia è salvaguardata, il giusto è difeso e i malvagi sono puniti. In caso contrario, è Anticristo a governare, la decadenza dei principi di giustizia e di ordine è garantita e la rovina dello stato è inevitabile. Dalla disobbedienza ai comandi divini discende il disordine, il rovesciamento delle certezze, mentre, al contrario, è solo con l'obbedienza a Dio che la salvezza è possibile.

La miseria dell'Inghilterra discende dal non aver compreso realmente in cosa consista la «vera obbedienza» e, di conseguenza, dall'aver consegnato il Paese nelle mani di una regina tirannica. In diversi luoghi del pamphlet Goodman mette in luce con chiarezza che non si è colpevoli solo

---

Pentiti, pentiti, o popolo d'Inghilterra, perché la tua distruzione è vicina». Su questo punto si veda anche *Superior Powers*, cap. VIII, p. 35.

<sup>244</sup> *Superior Powers*, cap. VII, p. 31.

<sup>245</sup> *Superior Powers*, cap. XIV, p. 79.

<sup>246</sup> *Superior Powers*, cap. VIII, p. 39; trad. it.: «Non ci sono altri mezzi che rivolgersi a Dio con il pentimento, bandire la falsità accogliendo la verità, rovesciare l'Anticristo e ogni genere di idolatria onorando Cristo e il Suo Vangelo, sopprimere la tirannia con la giustizia, resistere all'oppressione e all'assassinio difendendo il giusto e l'innocente e punendo gli operatori di iniquità».

quando si commette un crimine, ma anche quando non si fa nulla per contrastare e impedire i crimini commessi dai potenti. Non bisogna accettare i comandi ingiusti, non bisogna essere remissivi e servili, poiché non è con la condiscendenza che si guadagnerà la ricompensa divina<sup>247</sup>.

\*

Se la resistenza non può essere messa in atto, allora per un cristiano coscienzioso rimane la possibilità dell'esilio<sup>248</sup>. Come spiega Goodman, riprendendo senza citarlo un passo del Vangelo di Matteo (*Matteo 10:23*), «Dio ci ha fornito il presente rimedio, che, essendo perseguitati in un posto, abbiamo la libertà di fuggire in un altro»<sup>249</sup>. La via dell'esilio diviene così l'ultimo rimedio che Dio ha concesso agli uomini per vivere secondo la propria coscienza, quando sono impediti nel professare liberamente la loro religione. A questo proposito anche la geografia dell'esilio ha una sua rilevanza. Avendo ben presenti le divisioni religiose dell'Europa del tempo, Goodman avverte i suoi lettori, fornendo delle indicazioni sui luoghi da preferire e da evitare quando si tratta di andare in esilio. Alcuni, infatti, per sfuggire dall'oppressione religiosa, sono finiti «nel mezzo dell'empietà» dei papisti, come per esempio a Parigi e Orléans in Francia oppure a Roma, Venezia e Padova in Italia. Queste persone, afferma ironicamente Goodman, «fuggendo dalla loro regina, corrono dal papa»<sup>250</sup>. Gli esuli che fuggono per timore della loro incolumità fisica devono, però, stare attenti a non mettere a rischio la ben più importante salvezza delle loro anime.

---

<sup>247</sup> Knox è del parere che l'azione sarà ricompensata, mentre l'inattività sarà punita. Sul contrasto tra attività e inattività si veda E. HILDEBRANDT, *The Magdeburg Bekenntnis as a possible Link between German and English Resistance Theories in the Sixteenth Century*, «Archiv für Reformationgeschichte», LXXI, 1980, p. 248.

<sup>248</sup> Cfr. D. DANNER, *Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience*, cit., p. 64.

<sup>249</sup> *Superior Powers*, cap. XV, p. 84.

<sup>250</sup> *Ibidem*.



Come si è già avuto modo di ricordare, c'è ragione di credere che un pamphlet così critico e così radicale non sarebbe stato pubblicabile in patria. In queste pagine Maria Tudor è attaccata in modo aperto e diretto, i papisti sono condannati come uomini sanguinari e crudeli, i magistrati inerti criticati come ministri dell'ingiustizia e complici dell'oppressione esercitata dalla regina. A causa della radicalità delle tesi espresse, il rientro dall'esilio per Christopher Goodman è particolarmente complicato. La possibilità di un rientro si pone soltanto con la morte di Maria Tudor, avvenuta il 17 novembre del 1558. Costretto per un breve periodo a vivere in Inghilterra nascosto, Goodman riesce, grazie all'appoggio di John Knox, a tornare in Scozia nel 1559.

Costretto ad una specie di abiura, Goodman si troverà a ritrattare alcune delle sue tesi più radicali, tra cui le sue opinioni riguardanti il governo delle donne<sup>251</sup>. Non si conoscono con certezza i dettagli della sua ritrattazione, avvenuta, secondo la testimonianza contenuta negli *Annali* di Strype, nell'aprile del 1571<sup>252</sup>, ma è indubbiamente legata all'ostilità della regina Elisabetta I, la quale comincia a guardare con accentuata diffidenza a Ginevra e ai riformati svizzeri<sup>253</sup>. Riferendosi ad Elisabetta come «difensore della fede»<sup>254</sup> e governante legittima, Goodman ritratta la critica al governo femminile, specificando che una donna, quando non è empia e il suo potere è stabilito da Dio, può guidare una nazione<sup>255</sup>. Pur non potendo valutare l'effettiva sincerità delle concessioni di Goodman, possiamo probabilmente ammettere che l'autore sia passato da una visione più radicale ad una più

---

<sup>251</sup> D. DANNER, *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, cit., p. 475.

<sup>252</sup> J. STRYPE, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and other Various Occurrences in the Church of England, during the Queen Elizabeth's Happy Reign* [1725], Clarendon Press, Oxford 1824, vol. II, parte I, p. 141.

<sup>253</sup> Sulla diffidenza della regina Elisabetta cfr. J. DAWSON, *John Knox, Christopher Goodman and the 'Example of Geneva'*, cit., pp. 111-12.

<sup>254</sup> J. STRYPE, *Annals of the Reformation*, cit., p. 141.

<sup>255</sup> Sulla ritrattazione di Goodman cfr. D.A. SANT'SCHI, *Obedience and Resistance in England, 1536-1558*, cit., p. 271.

moderata in materia di governo delle donne. Nonostante le concessioni e i ripensamenti più o meno forzati, Goodman non riuscirà mai, a causa dell'ostilità di Elisabetta I, ad ottenere incarichi di rilievo e dovrà accontentarsi di rientrare nel Chester, la sua terra natale, nel 1568, dove rimarrà fino alla morte, nel 1603, senza, però, perdere occasione di lamentarsi per il fatto di essere stato trattato troppo duramente.

## **CAPITOLO 7**

### **Tirannide e idolatria in John Knox**

#### **1. John Knox**

Nato probabilmente nel 1513 a Haddington, in Scozia, John Knox studia teologia all'Università di Glasgow e si forma sotto la guida di John Mair (o Major), filosofo e storico scozzese molto apprezzato. Ordinato sacerdote nel 1536, Knox rimane profondamente colpito dai movimenti di riforma degli anni Quaranta del Cinquecento e si converte al protestantesimo, al seguito di George Wishart, predicatore luterano condannato nel marzo 1546 al rogo per eresia. In seguito alla rivolta dei protestanti sorta a difesa del defunto Wishart, John Knox viene fatto prigioniero dalla fazione cattolica e trascorre quasi due anni (1547-49) nelle prigioni francesi. Rilasciato nel febbraio del 1549, Knox fa ritorno in Inghilterra, dove, alla corte di Edoardo VI, collabora attivamente alla stesura del nuovo *Book of Common Prayer*. Alla morte di Edoardo VI e con l'ascesa al trono della cattolica Maria Tudor, comincia per Knox un periodo di continui spostamenti e di esilio sul continente: pri-

ma a Dieppe, poi a Francoforte e, infine, a causa di un forte scontro con un'altra fazione di esuli capeggiati da Cox – i cosiddetti *troubles di Francoforte* – a Ginevra. L'ambiente ginevrino è particolarmente favorevole a Knox, che diviene pastore della congregazione della città, dove rimane fino alla morte di Maria Tudor (1558), per poi rientrare in patria. Nel 1558 pubblica un pamphlet sulla resistenza, il *First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, e comincia a lavorare alla *History of the Reformation in Scotland*. Predicatore instancabile, John Knox è noto soprattutto per aver introdotto la Riforma in Scozia e per aver gettato, seguendo l'esempio di Calvino, le basi della liturgia riformata. Trascorre i suoi ultimi anni a Edimburgo fino alla morte, sopraggiunta il 24 novembre 1572<sup>256</sup>.

## **2. *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women***

Probabilmente composto in esilio a Dieppe nel 1557 e apparso anonimo a Ginevra nel 1558<sup>257</sup>, *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* (*Il primo squillo della tromba contro il mostruoso governo delle donne*) è il testo che, insieme agli scritti di Ponet e Goodman, completa il trittico monarcomaco dei cosiddetti pamphlet sulla resistenza. Durante la sua lunga e intensa carriera di riformatore, John Knox si occupa con particolare attenzione delle questioni politiche religiose inglesi e scoz-

---

<sup>256</sup> Per la biografia di Knox si veda la voce del dizionario biografico realizzata da J. DAWSON, *Knox, John (c. 1514-1572)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XXXII, pp. 15-30; cfr. anche J. WORMALD, *Knox, John*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», vol. II, pp. 380-81. Si veda anche la recente biografia realizzata da J. DAWSON, *John Knox*, Yale University Press, New Haven 2015.

<sup>257</sup> Sull'anonimato dell'autore cfr. J. KNOX, *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* [Ginevra 1558], in ID., *On Rebellion*, a cura di R. Mason, CUP, Cambridge 2004, p. 8. Da qui in avanti il testo verrà indicato come *First Blast*.

zesi<sup>258</sup>. Il *First Blast of the Trumpet* sviluppa, in particolar modo, una riflessione partendo dalla situazione politica inglese.

### § 2.1. La critica al governo delle donne

Il *First Blast* prende le mosse dalla critica al governo femminile e, attorno a questo polo tematico, costruisce la sua argomentazione principale. Come spiega Knox già nella prefazione, il governo di una donna malvagia è «abominable», «monstrous», «monstriferous», e non può essere assolutamente tollerato<sup>259</sup>. Knox si sente investito del gravoso incarico di annunciare la verità, benché consapevole del fatto che la sua impresa sia pericolosa, poiché corre il rischio di passare per sovvertitore, letteralmente «sower of sedition», e di essere accusato di tradimento<sup>260</sup>. Il suo è un ruolo profetico; al pari dei profeti biblici Geremia ed Ezechiele, Knox intende avvertire i tiranni della loro imminente distruzione<sup>261</sup>. Nel suo testo Knox denuncia le miserie e le atrocità di cui l’Inghilterra ha dato prova e ammonisce gli inglesi nel tentativo di esortarli a pentirsi e a rivolgersi nuovamente verso Dio.

---

<sup>258</sup> Vedremo in particolare tre testi concernenti la questione scozzese, redatti nel 1558: *The Letter to the Regent of Scotland*, *The Appellation to the Nobility and Estates of Scotland* e *The Letter to the Commonalty of Scotland*. L’idea di tenere separato il *First Blast*, che tratta della questione inglese, dagli altri trattati del 1558 rivolti al pubblico scozzese è la proposta, che appare in parte condivisibile, di J. DAWSON, *The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts*, «Journal of Ecclesiastical History», XLII, 1991, 4, pp. 555-56.

<sup>259</sup> Per l’impiego di questi termini cfr. *First Blast*, p. 3; p. 6. Sul linguaggio della deformità e della mostruosità impiegato da Knox contro una malvagia governante si veda K. BRAMMALL, *Monstrous Metamorphosis: Nature, Morality, and the Rhetoric of Monstrosity in Tudor England*, «Sixteenth Century England», XXVII, 1996, 1, pp. 19-20.

<sup>260</sup> *First Blast*, p. 7.

<sup>261</sup> *First Blast*, p. 4: «We in this our miserable age are bound to admonish the world and the tyrants thereof of their sudden destruction, to assure them and to cry unto them, whether they list to hear or not: ‘that the blood of the saints, which by them is shed, continually crieth and craveth vengeance in the presence of the Lord of Hosts’»; trad. it.: «In questa nostra epoca miserabile siamo vincolati ad ammonire il mondo e i suoi tiranni della loro repentina distruzione, per assicurare e per gridare loro, che siano disposti ad ascoltare o meno: “che il sangue dei santi, sparso da loro, continuamente grida e brama vendetta alla presenza del Signore degli Eserciti”».

Generalmente, i toni impiegati nello scritto sono esortativi e talvolta sfociano in aggressività e polemica.

Il *First Blast of the Trumpet* si apre con una dichiarazione che non lascia spazio a equivoci. Il governo di una donna appare contrario alla natura e contrario a Dio:

To promote a woman to bear rule, superiority, dominion or empire above any realm, nation or city is repugnant to nature, contumely to God, a thing most contrarious to His revealed will and approved ordinance, and finally it is the subversion of good order, of all equity and justice<sup>262</sup>.

Partendo dal presupposto della superiorità dell'uomo rispetto alla donna, Knox afferma con convinzione che il governo di una donna rappresenta la sovversione dell'ordine naturale delle cose, secondo cui la donna è sottomessa all'autorità dell'uomo. In uno stato che consente alle donne di regnare, i principi di equità, giustizia e ordine sono ribaltati e questo è dovuto in gran parte alle imperfezioni della natura femminile<sup>263</sup>. Le donne sono esseri deboli, prevalentemente caratterizzati da vulnerabilità, incostanza, irascibilità, imprudenza e spesso prede di appetiti e desideri disordinati<sup>264</sup>. Secondo Knox, l'indole della donna dà prova della sua inadeguatezza al governo. Per un simile incarico servono, invece, razionalità, calma, equilibrio, misura, determinazione: tutte caratteristiche riscontrabili più facilmente in un uomo che in una donna.

---

<sup>262</sup> *First Blast*, p. 8; trad. it.: «Promuovere una donna ad esercitare il governo, la superiorità, il dominio o il comando sopra qualsiasi regno, nazione o città è contrario alla natura, disprezzo di Dio, una delle cose più contrarie alla Sua volontà rivelata e all'ordine approvato e, infine, è la sovversione del buon ordine, di ogni equità e giustizia».

<sup>263</sup> Questo vale sia in base alla natura sia in base all'esperienza. *First Blast*, p. 9: «Nature, I say, doth paint them forth to be weak, frail, impatient, feeble and foolish; and experince hath declared them to be inconstant, variable, cruel and lacking the spirit of counsel and regiment»; trad. it.: «La natura, dico, le dipinge come deboli, fragili, impazienti, fiacche e sciocche; e l'esperienza le dichiara incostanti, variabili, crudeli e prive dello spirito di consiglio e di governo».

<sup>264</sup> *First Blast*, p. 11.

La confusione e il disordine conseguenti al governo delle donne sono elementi già messi in luce nella *Politica* di Aristotele e confermati dal Digesto romano, dove le donne sono escluse dai pubblici uffici. Il riferimento principale di Knox a sostegno della tesi sull'inferiorità della donna è costituito dai passi scritturali, impiegati congiuntamente alle opinioni dei Padri della Chiesa, in particolare, Tertulliano, Agostino, Ambrogio, Crisostomo e Basilio Magno<sup>265</sup>. Fin dalla Creazione la donna è fatta per obbedire all'uomo, non per comandarlo, come confermato anche dall'*Epistola di San Paolo ai Corinzi* (1Corinzi 11, 8-10). Dopo il peccato originale, l'inferiorità della donna, colpevole di aver ceduto alla tentazione del serpente, appare in modo ancora più evidente, poiché la donna, facilmente sedotta dal peccato, si è allontanata dall'obbedienza a Dio<sup>266</sup>. Le donne, descritte anche nella tradizione patristica come un concentrato di difetti e vizi<sup>267</sup>, sono soggette all'autorità maschile. L'inferiorità del genere femminile è, per l'epoca in cui Knox scrive, un luogo comune che non pone alcuna questione di accettabilità<sup>268</sup>. Da parte sua, quando tratta del governo femminile, Knox non si limita a sottolineare l'incapacità o la mancata predisposizione, ma ne fa una questione di sovversione dell'ordine divino e naturale<sup>269</sup>.

Agli occhi di Knox pare quasi impossibile che venga permesso ad una donna di indossare la corona. Eppure, una volta che questo succede, gli uo-

<sup>265</sup> Il rapporto di Knox con le fonti patristiche citate nel *First Blast* è indagato da D.F. WRIGHT, *John Knox and the Early Church Fathers*, in *John Knox and the British Reformation*, a cura di R. Mason, cit., pp. 106-10.

<sup>266</sup> *First Blast*, p. 12; p. 22.

<sup>267</sup> Cfr. *First Blast*, p. 21, dove, recuperando l'opinione di Crisostomo, Knox commenta: «But woman can never be the best governor by reason that she being spoiled of the spirit of regiment can never attain to that degree to be called or judged a good governor. Because in the nature of all woman lurketh such vices as in good governors are not tolerable»; trad. it.: «Ma una donna non può mai essere la miglior governante in virtù del fatto che, essendo priva dello spirito di governo, non può mai attenersi a quel livello che è chiamato o giudicato di buon governante. Perché, nella natura di ogni donna si annidano vizi tali da non essere tollerabili nei buoni governanti».

<sup>268</sup> Su questo punto cfr. anche P. LEE, *A Body Politique to Govern: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship*, «The Historian», LII, 1990, 2, p. 242.

<sup>269</sup> Cfr. R. HEALEY, *Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens*, «Sixteenth Century Journal», XXV, 1994, 2, p. 376.

mini sono vincolati ad obbedire all'autorità sovrana, come testimonia amaramente l'esperienza inglese<sup>270</sup>. L'attacco contro il governo delle donne assume in Knox una particolare fisionomia e diviene un pungente richiamo alla situazione inglese del tempo<sup>271</sup>. Il principale bersaglio del pamphlet knoxiano è Maria Tudor, la Gezabele d'Inghilterra. All'idolatria e alla tirannia instaurate da Maria Tudor si possono ricondurre le miserie dell'Inghilterra. Forte di questa convinzione, il pamphlet di Knox diviene un ammonimento per gli inglesi che non si rendono conto di quanto sia dannoso il governo di una donna malvagia, di una «traditrice», di una «bastarda»<sup>272</sup>. Se è vero che dove governa una femmina, governano orgoglio, vanità, eccesso, confusione e rovina<sup>273</sup>, l'autore non può che condannare la cecità di coloro che hanno permesso l'ascesa al trono di una donna. Questi si comportano peggio di «bestie brute», mostrandosi meno capaci degli altri animali che sono riusciti a mantenere la loro superiorità e il loro dominio sugli esemplari femminili della loro specie<sup>274</sup>.

Contrariamente a quanto sostenuto da Knox, in Inghilterra sembra che sia completamente andata persa la percezione del rischio del governo di una donna. Al contrario, l'ascesa al trono di Maria Tudor è stata celebrata con una gioia del tutto incomprensibile agli occhi di Knox:

---

<sup>270</sup> *First Blast*, pp. 14-15: «But woman being promoted in sovereign authority, her laws must be obeyed, her opinion followed and her tyranny maintained, supposing that it be expressly against God and the profit of the commonwealth, as to manifest experience doth this day witness»; trad. it.: «Ma quando una donna è promossa all'autorità sovrana, le sue leggi devono essere obbedite, la sua opinione seguita e la sua tirannide mantenuta, anche ammettendo che la sua autorità sia espressamente contro Dio e contro il beneficio dello stato, come la manifesta esperienza testimonia oggiigiorno».

<sup>271</sup> Su questo argomento cfr. S. FELCH, *The Rhetoric of Biblical Authority: John Knox and the Question of Women*, «Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, 4, pp. 805-22; J. RICHARDS, «To Promote a Woman to Beare Rule»: Talking of Queens in Mid-Tudor England, «Sixteenth Century Journal», XXVIII, 1997, 1, pp. 101-21.

<sup>272</sup> Cfr. *First Blast*, p. 3.

<sup>273</sup> Cfr. *First Blast*, p. 23, in cui Knox scrive che il governo della donna è esso stesso un idolo.

<sup>274</sup> *First Blast*, p. 25.



The insolent joy, the bonfires and banqueting, which were in London and elsewhere in England when that cursed Jezebel was proclaimed queen did witness to my heart that men were become more than enraged. For else how could they so have rejoiced at their own confusion and certain destruction? For what man was there of so base judgement (supposing that he had any light of God) who did not see the erecting of that monster to be the overthrow of true religion and the assured destruction of England and of the ancient liberties thereof? And yet, nevertheless, all men so triumphed as if God had delivered them from all calamity<sup>275</sup>.

Gli inglesi celebrano l'ascesa al trono di Maria Tudor come se fossero stati salvati e liberati, mentre quello che stanno festeggiando è proprio l'inizio della loro oppressione e della rovina dello stato. La miopia del popolo e l'incapacità di tutti, magistrati compresi, di riconoscere una situazione dannosa appaiono, dalla prospettiva knoxiana, quasi indicibili. L'ascesa al trono di colei che sarà poi ribattezzata Maria la Sanguinaria (*Bloody Mary*) rappresenta la battuta d'inizio del processo che condurrà alla miseria d'Inghilterra; invece di preoccuparsi, gli inglesi sono impegnati a celebrare la loro prossima distruzione. In ciò si avverte il senso del paradosso.

A questo punto del testo Knox vira verso un'aspra polemica contro i nobili inglesi:

They see their own destruction and yet they have no grace to avoid it. Yea, they are become so blind that, knowing the pit, they headlong cast themselves into the same; as the nobility of England do this day, fighting in the defence of their mortal enemy, the Spaniard. Finally, they are so destitute of understanding and judgement that, although they know that there is a liberty and freedom the which their predecessors have enjoyed, yet are they compelled to bow their necks under the yoke of Satan and of his proud ministers, pestilent papists and proud Spaniards. And yet can they not consider that

---

<sup>275</sup> *Ibidem*; trad. it.: «La gioia insolente, i falò e i banchetti che vi erano a Londra e altrove in Inghilterra, quando quella maledetta Gezabele fu proclamata regina testimoniò al mio cuore che gli uomini erano diventati più che inferociti. Infatti, in che altro modo avrebbero potuto rallegrarsi della propria confusione e della distruzione certa? Quale uomo c'era di giudizio così rozzo (ammesso che avesse una qualche luce di Dio) che non vedesse che l'innalzamento di quel mostro fosse il rovesciamento della vera religione e la distruzione assicurata dell'Inghilterra e delle sue antiche libertà? E tuttavia, tutti gli uomini esultavano come se Dio li avesse liberati da ogni calamità».

where a woman reigneth, and papists bear authority, that there must needs Satan be president of the council<sup>276</sup>.

Riprendendo uno spunto già accennato in precedenza, Knox ritorna sull'incapacità dei nobili di prevedere la loro stessa distruzione e di evitarla. Sono diventati ciechi al punto tale che non si rendono conto di combattere in difesa del loro più grande nemico, gli Spagnoli. Knox inserisce in questo passo la polemica contro l'ingerenza spagnola, che è un punto su cui anche Goodman insiste nel suo pamphlet. La nobiltà d'Inghilterra – cui Knox associa anche la nobiltà scozzese – si comporta in modo tale da risultare inferiore alle bestie brute. Questo perché i nobili non soltanto hanno accettato di sottomettersi ad una donna, ma hanno agito come «schiavi di Satana e servi dell'iniquità»<sup>277</sup>, senza rendersi conto che quando governa una donna è, in realtà, Satana a governare. Sono, questi, gli stessi uomini che venivano criticati già negli scritti del 1554 come incapaci e ingannatori, come coloro che hanno consentito a Maria Tudor di prendere il potere<sup>278</sup>. Ciò che è stupefacente agli occhi di Knox è l'inazione dei magistrati inglesi, che non è dettata soltanto da una certa miopia politica, ma anche da una forma di negligenza<sup>279</sup>. Essi mantengono l'autorità di Maria Tudor come se fosse legittima e giusta, non rendendosi conto delle tremende colpe della sovrana nonché dell'illegittimità del suo potere.

\*

---

<sup>276</sup> *First Blast*, pp. 26-27; trad. it.: «Essi vedono la propria distruzione e tuttavia non hanno alcuna accortezza di evitarla. Sono diventati così ciechi che, pur vedendo il fosso, si buttano a capofitto nello stesso; come la nobiltà d'Inghilterra fa oggi, combattendo in difesa del suo nemico mortale, gli Spagnoli. Infine, essi sono così privi di comprensione e di giudizio che, anche se sanno che c'è una libertà di cui i loro predecessori hanno goduto, tuttavia essi sono costretti a piegare i loro colli sotto il giogo di Satana e dei suoi fieri ministri, papisti pestilenziali e spagnoli fieri. E tuttavia non possono non considerare che dove regna una donna e i papisti detengono l'autorità, è necessariamente Satana a presiedere il consiglio».

<sup>277</sup> *First Blast*, p. 27.

<sup>278</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets: Admonitory Literature and the Intellectual Culture of Religious Exile, 1540-1590*, cit., p. 128.

<sup>279</sup> *First Blast*, p. 3.

Il problema del governo delle donne implica anche la delicata questione del matrimonio e della successione al potere. Quando l'autorità sovrana è nelle mani di una donna, bisogna evitare il matrimonio con potenti stranieri che impone inevitabilmente la loro dominazione o la loro ingerenza negli affari nazionali. Certamente, dal punto di vista di Knox, il problema dei matrimoni delle governanti non è una questione marginale, ma ha un notevole rilievo. Facendo riferimento a Maria Tudor e a Maria Stuart, Knox polemizza contro l'ingerenza spagnola e francese, rispettivamente, in Inghilterra e in Scozia:

England, for satisfying of the inordinate appetites of that cruel monster Mary (unworthy by reason of her bloody tyranny of the name of a woman), betrayed (alas) to the proud Spaniard; and Scotland, by the rash madness of foolish governors, and by the practices of a crafty dame, resigned likewise under title of marriage into the power of France<sup>280</sup>.

In generale, la dominazione straniera che si verifica tramite un accordo matrimoniale è da considerarsi un'«ingiusta conquista»<sup>281</sup>. In questo brano Knox inserisce un ragionamento rivolto contro la Spagna e la Francia, nazioni dove si professa il cattolicesimo, una «religione odiosa». I legami con la Spagna e con la Francia, sanciti tramite accordi matrimoniali o legami familiari di provenienza, costituiscono per le sovrane di Inghilterra e di Scozia un tradimento nei confronti dei Paesi che governano<sup>282</sup>.

Per giustificare l'esclusione degli stranieri dal governo Knox cita un passo del *Deuteronomio* (*Deut. 17, 14-15*), quando Dio ordina al popolo

---

<sup>280</sup> *First Blast*, p. 39; trad. it.: «L'Inghilterra, per soddisfare gli appetiti disordinati di Maria, quel crudele mostro (indegna del nome di donna in ragione della sua tirannide sanguinosa), tradì, ahimè, a vantaggio del fiero spagnolo; e la Scozia, per l'avventata follia dei governanti incoscienti e per le pratiche di una dama astuta, si arrese ugualmente attraverso il legame matrimoniale al potere della Francia».

<sup>281</sup> *First Blast*, p. 41.

<sup>282</sup> Cfr. *First Blast*, pp. 40-41.

d'Israele di scegliere il re tra i propri fratelli e non tra gli stranieri<sup>283</sup>. Attraverso il riferimento al caso ebraico, Knox salda in un unico ragionamento l'esclusione dal governo delle donne e degli stranieri. Scegliere un re tra gli uomini della propria nazione significa escludere dal governo, in un colpo solo, gli stranieri e le donne. In particolare, innalzare una donna al trono significa «invertire l'ordine che Dio ha stabilito» e, cosa ancora più grave, contaminare e profanare «il trono di Dio»<sup>284</sup>. Nel pensiero di Knox i governanti sono stabiliti per ordine di Dio. A loro è affidata la spada della giustizia in modo che puniscano il vizio e mantengano la virtù:

No man denieth but that the sword is committed to the magistrate to the end that he should punish vice and maintain virtue. To punish vice, I say, not only that which troubleth the tranquillity and quiet estate of the commonwealth by adultery, theft or murder committed, but also such vices as openly impugn the glory of God as idolatry, blasphemy and manifest heresy taught and obstinately maintained<sup>285</sup>.

Meritevoli di punizione non sono soltanto i crimini contro lo stato, ma anche tutti i vizi che danneggiano la vera religione, come la blasfemia, l'idolatria e l'eresia. Oltre alla preservazione della pace e della sicurezza della vita, è responsabilità del sovrano salvaguardare il benessere religioso

---

<sup>283</sup> *Deut. 17, 14-15*: «<sup>14</sup>Quando sarai entrato nel paese che il Signore tuo Dio sta per darti e ne avrai preso possesso e l'abiterai, se dirai: Voglio costituire sopra di me un re come tutte le nazioni che mi stanno intorno, <sup>15</sup>dovrai costituire sopra di te come re colui che il Signore tuo Dio avrà scelto. Costituirai sopra di te come re uno dei tuoi fratelli; non potrai costituire su di te uno straniero che non sia tuo fratello». (*La Sacra Bibbia*, CEI-UECI, Roma 1974, p. 169).

<sup>284</sup> *First Blast*, p. 28.

<sup>285</sup> *First Blast*, p. 29; trad. it.: «Nessun uomo nega che la spada sia affidata al magistrato affinché punisca il vizio e mantenga la virtù. Per punire il vizio, intendo, non soltanto quello che disturba la tranquillità e la condizione quieta dello stato a causa dell'adulterio, del furto o dell'omicidio commessi, ma anche quei vizi che apertamente mettono in discussione la gloria di Dio come l'idolatria, la blasfemia e l'eresia manifesta insegnate e difese con ostinazione».

del popolo<sup>286</sup>. Il governante è responsabile nei confronti di Dio e dei sudditi. Tuttavia, i governanti talvolta dimenticano l'importanza del loro incarico e trascurano, di conseguenza, i doveri a cui sono tenuti, trasformandosi essi stessi in idolatri o tiranni.

\*

Di cattive governanti è piena la storia. Tra gli esempi scritturali basti ricordare, come già si è visto, le vicende di Gezabele e Atalia. Knox, in particolare, è convinto che un tiranno possa vivere in modo sereno soltanto per un breve lasso di tempo, poiché poi dovrà pagare le conseguenze della sua tirannide e la vendetta divina non si farà attendere. Così Gezabele, che ha commesso crimini e inganni, non potrà vivere a lungo, poiché subirà l'ira di Dio a causa delle sue iniquità<sup>287</sup>.

Basandosi prevalentemente sugli esempi scritturali, Knox è costretto ad ammettere, anticipando le eventuali obiezioni degli avversari, che la profetessa Debora (*Libro dei Giudici* 4) e la profetessa Hulda (*Secondo Libro dei Re* 22) non rappresentano esempi di cattivo governo femminile. Sia Debora sia Hulda, infatti, hanno governato correttamente in vesti di autorità profetiche, seguendo le indicazioni di Dio e mettendole correttamente in pratica. Tuttavia, all'obiezione secondo cui esiste un buon governo femminile, Knox replica che dai casi particolari non si può ricavare una legge universale<sup>288</sup>. In altre parole, se anche vi sono dei controesempi, questi non vanno ad invalidare una norma universale, secondo cui un governo femminile è contrario alla natura e a Dio. Inoltre, né Debora né Hulda possono es-

---

<sup>286</sup> È ciò che viene messo in luce da W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, PhD Dissertation, Boston University, 1961, p. 17.

<sup>287</sup> *First Blast*, p. 32. La storia di Acab e Gezabele viene traspunta in modo da spiegare l'attuale situazione politica inglese; per questo spunto si veda anche I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets*, cit., pp. 105-6.

<sup>288</sup> *First Blast*, p. 33.

sere considerate usurpatrici, poiché non hanno cercato di sostituire un governo maschile<sup>289</sup>, ma hanno ricevuto l'incarico da Dio in modo straordinario. Nel caso di Debora, ad esempio, Dio l'ha esentata dai vizi tipici della natura femminile e l'ha resa forte e prudente, in modo che potesse diventare una «madre benedetta e una liberatrice del suo popolo»<sup>290</sup>. Di fatto, il caso di Debora costituisce un'eccezione e non la regola<sup>291</sup>. Nella storia eccezioni di questo genere si devono considerare frutto di concessioni divine o, in caso contrario, l'esercizio di una vendetta divina su un popolo disobbediente, ma certamente non si possono ritenere la regola generale<sup>292</sup>.

Ad ogni modo, se si vuole impostare un confronto tra le buone governanti e le governanti del suo tempo, Maria Tudor e Maria di Guisa, reggente per conto della figlia Maria Stuart, futura regina di Scozia, Knox è fermamente convinto che il risultato della comparazione finirà per dargli ragione in modo ancor più schiacciante. Se nelle profetesse bibliche si ritrovano grazia, verità, giustizia e umiltà<sup>293</sup>, nelle attuali governanti non si rinviene un barlume di ragione né di giustizia:

But in these of our ages, we find cruelty, falsehood, pride, covetousness, deceit and oppression. In them we also find the spirit of Jezebel and Athaliah, under them we find the simple people oppressed, the true religion extinguished and the blood of Christ's members most cruelly shed. And finally, by their practices and deceit, we find ancient realms and nations given and

---

<sup>289</sup> Cfr. R. HEALEY, *Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens*, cit., p. 377.

<sup>290</sup> *First Blast*, p. 35.

<sup>291</sup> Si veda anche S. FELCH, *The Rhetoric of Biblical Authority: John Knox and the Question of Women*, «Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, 4, p. 819.

<sup>292</sup> W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, cit., p. 20.

<sup>293</sup> Cfr. *First Blast*, p. 34: «In those matrons we find that the spirit of mercy, truth, justice and of humility did reign. Under them we find that God did show mercy to His people, delivering them from the tyranny of strangers and from the venom of idolatry by the hands and counsel of those women»; trad. it.: «In queste signore troviamo che regnava lo spirito di pietà, verità, giustizia e umiltà. Sotto di esse troviamo che Dio mostrò misericordia per il suo popolo, liberandolo dalla tirannide degli stranieri e dal veleno dell'idolatria per mano e consiglio di quelle donne».

betrayed into the hands of strangers, the titles and liberties of them taken from the just possessors<sup>294</sup>.

In questo passo l'autore sostiene che la scena politica del suo tempo è anti-tetica ai casi di Debora e Hulda. Crudeltà e falsità sono i principali vizi, e non gli unici, che animano le attuali governanti. Conseguenze inevitabili di un simile malgoverno sono l'oppressione del popolo e la perdita della vera religione. Le attuali regnanti sono animate nel profondo dallo spirito di Gezabele e Atalia e, perciò, non sono minimamente paragonabili alle buone profetesse di cui la Scrittura ha dato esempio. Nei casi di Maria Tudor e Maria di Guisa, Knox mette in luce anche il loro tradimento per aver consegnato il paese nelle mani degli stranieri. Non è questo un elemento di secondaria importanza, cui per di più si aggiunge l'accusa, disseminata in tutto il *First Blast*, di essere usurpatrici. Se le donne sono ineleggibili in una posizione di potere, allora una donna al governo è, a rigor di logica, un'usurpatrice<sup>295</sup>.

Tirannia e idolatria, così come erano congiunte in Ponet e, ancor più significativamente, in Goodman, sono intrecciate anche nella riflessione di John Knox. In generale, la campagna contro l'idolatria è un motivo di fondo della carriera di Knox, un polo attorno a cui si possono riunire i suoi sforzi di riformatore<sup>296</sup>. Nel *First Blast of the Trumpet*, ma anche negli scritti del 1558 sulla questione scozzese che esamineremo in seguito, il tiranno è criticato non soltanto per la sua crudeltà e il suo egoismo, ma soprattutto per i

---

<sup>294</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Ma in queste [regnanti] dei nostri tempi troviamo crudeltà, falsità, orgoglio, avidità, inganno e oppressione. In esse troviamo, inoltre, lo spirito di Gezabele e Atalia, sotto le quali ritroviamo il popolo semplice oppresso, la vera religione estinta e il sangue dei membri di Cristo sparso nel modo più crudele. E, infine, con le loro pratiche e il loro inganno, troviamo i regni e le nazioni antiche tradite e consegnate nelle mani degli stranieri, i loro titoli e libertà sottratti ai giusti possessori».

<sup>295</sup> Il tema dell'usurpazione è accennato in vari luoghi. Cfr. *First Blast*, p. 6; p. 37. Su questo punto si tenga presente anche J. DAWSON, *The Two John Knoxes*, cit., p. 565.

<sup>296</sup> Cfr. R. KYLE, *John Knox and the Purification of Religion: the Intellectual Aspects of his Crusade against Idolatry*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXVII, 1986, p. 265. Sulla complessa questione dell'idolatria cfr. C. EIRE, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, CUP, Cambridge 1968.

suoi crimini in ambito religioso. Solitamente le colpe di tirannide e idolatria sono accomunate, poiché è considerato ‘tiranno’ il governante che, anziché prodigarsi per il mantenimento della vera religione e il rispetto della legge di Dio, instaura un culto idolatrico e si allontana dal volere divino.

## § 2.2. *Diritto di resistenza*

Nel *First Blast of the Trumpet* non vi è un capitolo o una sezione espressamente dedicati al tema della resistenza, ma spunti e indicazioni sul diritto di resistenza sono inseriti in diversi luoghi del testo. In primo luogo, una peculiarità di Knox, che si rinviene in numerosi passaggi, è la polemica contro il silenzio generale di fronte alla tirannide e all’idolatria<sup>297</sup>. Il fatto stesso che non si crei dissenso intorno all’operato di un tiranno o di un idolatra è giudicato in modo fortemente negativo da Knox. Dio è sempre offeso di fronte all’instaurazione di un governo oppressivo o di fronte all’introduzione di un culto idolatrico, e perciò si rende necessaria una reazione dei sottoposti, che non devono accettare supinamente i comandi tirannici.

A questo punto l’autore si domanda cosa debbano fare la nobiltà e tutti coloro<sup>298</sup> che hanno permesso a Maria Tudor di prendere il potere:

They must acknowledge that the regiment of a woman is a thing most odious in the presence of God. They must refuse to be her officers because she is a traitress and rebel against God. And finally they must study to repress her inordinate pride and tyranny to the uttermost of their power<sup>299</sup>.

---

<sup>297</sup> Cfr., per esempio, *First Blast*, p. 4.

<sup>298</sup> Knox parla anche di ‘realm’ e ‘estates’ nel senso di corpi rappresentativi degli stati del regno, secondo la divisione della società ai tempi medievali.

<sup>299</sup> *First Blast*, p. 43; trad. it.: «Essi devono ammettere che il governo di una donna è la cosa più odiosa alla presenza di Dio. Devono rifiutarsi di essere suoi funzionari, perché è una traditrice e ribelle contro Dio. E, infine, devono cercare di reprimere al massimo del loro potere il suo orgoglio eccessivo e la sua tirannide».



Maria è una ribelle contro Dio: è questo il principio che deve guidare i nobili ad intervenire contro la regina. Essi non devono accettare di essere suoi funzionari, poiché ciò implica, di necessità, un legame di complicità e di condivisione della colpa. A questo si aggiunge che i funzionari nominati da una governante sono «funzionari adulteri e bastardi dinanzi a Dio»<sup>300</sup>. Il fatto che i nobili e i magistrati inglesi abbiano accettato l'autorità di Maria Tudor non significa che questa stessa autorità sia accettabile agli occhi di Dio, perché, come spiega Knox, «né la tirannide dei principi, né l'ignoranza del popolo, né le leggi malvage» possono riabilitare ciò che è stato condannato da Dio<sup>301</sup>. Il consenso di un elevato numero di persone non implica in alcun modo l'approvazione di Dio. Sulla base di questi principi, la nobiltà e i magistrati inferiori, che hanno sbagliato a dare il proprio assenso a Maria Tudor, devono senza ulteriore indugio intervenire contro di lei, perché bisogna rimuovere dall'incarico le autorità sovrane che raggiungono il potere o lo mantengono per usurpazione, violenza o tirannide<sup>302</sup>. Da questo punto di vista, la deposizione di una donna al potere risulta giustificata a maggior titolo<sup>303</sup>.

Per spiegare come si possa mettere in atto il diritto di resistenza ai cattivi governanti, Knox fa riferimento alla vicenda biblica di Atalia, sovrana del regno di Giuda. Dopo qualche anno di malgoverno da parte di Atalia, il sommo sacerdote Jehoiada raduna i capi del popolo per mostrare loro Ioas, l'unico sopravvissuto dalla strage degli eredi al trono ordinata da Atalia per garantirsi un governo indisturbato. Il sommo sacerdote propone ai capi del popolo di stipulare un patto per deporre Atalia, regina malvagia, e promuovere Ioas a futuro re di Giuda. Sulla base di questo giuramento, i capi del

---

<sup>300</sup> *First Blast*, p. 42: «adulterous and bastard officers before God». Non sono legittimi i funzionari nominati da una donna, poiché non può derivare nulla di legittimo da un potere illegittimo.

<sup>301</sup> Per la citazione completa si veda *First Blast*, pp. 41-42.

<sup>302</sup> Cfr. *First Blast*, p. 44.

<sup>303</sup> *First Blast*, p. 42. Sulla necessità della deposizione cfr. anche R. MASON, *Knox, Resistance and the Moral Imperative*, «History of Political Thought», I, 1980, 3, p. 423.

popolo destituiscono Atalia e poi la uccidono; il popolo distrugge poi il tempio di Baal e i suoi sacerdoti<sup>304</sup>. La deposizione di Atalia serve così da modello di resistenza agli inglesi che intendono porre rimedio al malgoverno instauratosi in patria<sup>305</sup>. Siccome nobili e magistrati inferiori – Knox fa qui riferimento agli «estates», agli ordini sociali – sono diretti responsabili di aver consentito a Maria Tudor di indossare la corona, è ora necessario che si rifiutino di essere suoi funzionari e di servirla:

The same is the duty as well of the estates as of the people that hath been blinded. First, they ought to remove from honour and authority that monster in nature [...]. Secundarily, if any presume to defend that impiety, they ought not to fear first to pronounce and then after to execute against them the sentence of death. If any man be afraid to violate the oath of obedience which they have made to such monsters, let them be most assuredly persuaded that as the beginning of their oaths, proceeding from ignorance, was sin, so is the obstinate purpose to keep the same nothing but plain rebellion against God<sup>306</sup>.

Knox espone qui la necessità di contrastare la tirannia di Maria Tudor. Opporsi alla regina non è solo dovere della nobiltà o dei magistrati inferiori, ma anche del popolo, che diviene corresponsabile nella resistenza contro la cattiva sovrana<sup>307</sup>. È vero che gli uomini inglesi sono rimasti accecati e immobilizzati dalla tirannide attuata da Maria Tudor, ma, stando a questo bra-

<sup>304</sup> È la vicenda che viene riassunta da Knox. Cfr. *First Blast*, p. 44.

<sup>305</sup> Cfr. J. RIDLEY, *John Knox*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 272. Il caso di Atalia deve incitare all'azione: cfr. R. GREAVES, *John Knox, the Reformed Tradition, and the Development of Resistance Theory*, «Journal of Modern History», XLVIII, 1976, 3, p. 19.

<sup>306</sup> *First Blast*, p. 44; trad. it.: «Lo stesso è il dovere degli ordini e del popolo che sono stati abbagliati. In primo luogo, essi devono rimuovere dall'onore e dall'autorità quel mostro in natura [...]. In secondo luogo, se qualcuno osa difendere quell'empietà, essi non devono temere inizialmente di pronunciarsi e poi di mettere in atto contro questi la sentenza di morte. Se qualche uomo teme di violare il giuramento di obbedienza che hanno fatto ad un simile mostro, sia persuaso certamente che, come l'origine dei loro giuramenti era peccato poiché derivava dall'ignoranza, allo stesso modo l'intenzione ostinata di mantenere lo stesso giuramento non è nient'altro che semplice ribellione contro Dio».

<sup>307</sup> Sulla corresponsabilità cfr. K. CUTHBERTSON, «*I have been fighting Satan*»: *John Knox and the Quest for Godly Liberation in Sixteenth Century Britain*, PhD Dissertation, University of Iowa, 1992, p. 198.

no del *First Blast*, possono e devono intervenire per deporre la regina e salvare lo stato. La sopportazione paziente non è una soluzione sufficientemente adeguata per contrastare il governo di una donna né per avversare un governo tirannico<sup>308</sup>. Il *First Blast of the Trumpet* stabilisce, invece, il principio per cui non ribellarsi ad un governante idolatrico costituisce una ribellione contro Dio<sup>309</sup>. Knox aggiunge che non si deve temere di intervenire contro un governante malvagio per paura di infrangere il vincolo di obbedienza tra sudditi e governante. Questo perché il giuramento fatto con un governante mostruoso – e, a maggior ragione, quello fatto con una donna – non è da considerarsi valido, poiché è peccato agli occhi di Dio. Anche se qui non è direttamente esplicitato, nel testo di Knox si intravede più volte l'idea che Maria Tudor abbia infranto il patto con Dio<sup>310</sup>. Restaurando la Messa, Maria ha messo in atto una pratica idolatrica e non ha rispettato il divieto di idolatria previsto da *Deuteronomio 13*.

Anche se nel *First Blast* non si trova una teorizzazione definitiva del diritto di resistenza e non vi sono indicazioni precise sui soggetti che ne sono depositari, dal caso inglese si evince che magistrati e popolo sono congiuntamente responsabili e sono tenuti a resistere ad una malvagia governante. Come specifica Knox, chi tenta di difendere la tirannide rischia in prima persona di essere punito e di essere messo a morte. Il diritto di resistenza – o piuttosto il dovere di resistenza – connota il 'vero magistrato'<sup>311</sup>, colui che è rispettoso delle leggi di Dio. Il mantenimento della vera religione è un punto assolutamente decisivo: il sovrano che non sostiene la vera

<sup>308</sup> Su questo punto cfr. J.H. BURNS, *The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 147.

<sup>309</sup> Cfr. R. KYLE, *John Knox and the Purification of Religion*, cit., p. 270.

<sup>310</sup> Cfr. W.S. REID, *John Knox's Theology of Political Government*, «Sixteenth Century Journal», XIX, 1988, 4, p. 532. Su questo punto si veda anche R. GREAVES, *John Knox and the Covenant Tradition*, «Journal of Ecclesiastical History», XXIV, 1973, 1, p. 24; dello stesso autore si veda anche ID., *Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives*, «Journal of British Studies», XX, 1982, 1, p. 26.

<sup>311</sup> Per l'insistenza sull'espressione 'vero magistrato' cfr. G. BURGESS, *British Political Thought*, cit., p. 71.

religione può essere deposto e ucciso<sup>312</sup>. A differenza di altri autori, Knox nel 1558 nutre ancora una speranza nella capacità di intervento dei nobili e dei magistrati inferiori. Altri esuli mariani, come per esempio Bartholomew Traheron, sono convinti che sia impossibile affidarsi ai magistrati inferiori per deporre i malvagi sovrani. In questo senso, l'apatia dei nobili e dei magistrati durante la ribellione di Wyatt è già un segno tangibile del loro tradimento<sup>313</sup>.

\*

La regina Maria Tudor si vanta in modo superbo di aver trionfato su Thomas Wyatt e sui ribelli che hanno provato a far vacillare il suo governo. Allo stesso modo di tutti coloro che hanno tentato di contrastarla, Wyatt e i suoi compagni non sono riusciti nella loro impresa e sono stati puniti con la morte come traditori. Nella pagina conclusiva del *First Blast* Knox ricorda alcune tra le vittime più celebri della repressione dei protestanti, come Hugh Latimer, vescovo di Winchester, e Nicholas Ridley, vescovo di Londra, entrambi bruciati sul rogo il 16 ottobre 1555. Tra le vittime di *Bloody Mary* un posto è riservato a Lady Jane Grey, che, su diretta designazione di Edoardo VI, regnò per soli nove giorni dopo la morte del sovrano, e poi fu sostituita da Maria Tudor, la quale godeva di maggior consenso popolare. Dapprima imprigionata nella torre di Londra, Lady Jane Grey fu decapitata, insieme al marito Guilford Dudley, nel febbraio del 1554. Così, Knox conclude il *First Blast* puntando l'attenzione sul sangue innocente versato a causa dell'insensata e innegabile tirannide di Maria Tudor<sup>314</sup>. Eppure, avverte Knox, il trionfo dei tiranni non può che essere passeggero. Il governo dei

---

<sup>312</sup> Cfr. O. JASZI, J. LEWIS, *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, The Free Press, Glencoe 1957, p. 49.

<sup>313</sup> Cfr. P. ADAMO, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, cit., p. 313.

<sup>314</sup> Questo è sottolineato anche da R. GARCÍA, *"We shall this day light such a candle": the Marian Burnings and the Anti-Catholic Tradition in English Historical Writing*, PhD Dissertation, Boston University, 1999, p. 3.

tiranni ha una durata limitata, poiché essi, per quanto si sottraggano alle punizioni terrene, non possono sfuggire alla pena eterna stabilita da Dio<sup>315</sup>. Per quanto possa vantarsi di aver vinto su Thomas Wyatt, Maria Tudor non ha ancora vinto contro Dio<sup>316</sup>.

A proposito del destino di Maria Tudor Knox commenta in un passo conclusivo del *First Blast*:

I fear not to say that the day of vengeance which shall apprehend that horrible monster Jezebel of England [...] is already appointed in the counsel of the Eternal; and I verily believe that it is so nigh that she shall not reign so long in tyranny as hitherto she hath done, when God shall declare Himself to be her enemy<sup>317</sup>.

Adottando un tono di ammonimento, Knox annuncia che il giorno della vendetta è vicino e che la punizione per coloro che hanno infranto la legge divina è inevitabile. Quindi, la regina tirannica non potrà sfuggire alla punizione stabilita da Dio, poiché tutti gli ingiusti, gli usurpatori, gli oppressori sono destinati alla distruzione. Questo è l'avvertimento che Knox fornisce in veste di profeta; la tromba ha squillato e gli uomini si devono considerare avvisati.

\*

Nel *First Blast of the Trumpet* è contenuta una svolta rivoluzionaria, poiché in esso la disobbedienza ad una sovrana malvagia non costituisce un rimedio sufficiente per contrastare la tirannia, ma subentra, invece, il dovere di

---

<sup>315</sup> *First Blast*, pp. 45-46. Knox insiste sul fatto che Dio non abbia creato il mondo per soddisfare le ambizioni di due o tre tiranni; cfr. *First Blast*, p. 41.

<sup>316</sup> *First Blast*, p. 46.

<sup>317</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Non temo di affermare che il giorno della vendetta che catturerà quel mostro orribile, Gezabele d'Inghilterra, [...] è già stabilito nel consiglio dell'Eterno; e credo, invero, che è talmente vicino che lei non regnerà così a lungo nella tirannide come ha fatto finora, quando Dio si dichiarerà suo nemico».

resistenza<sup>318</sup>. Al pari di Ponet e Goodman, Knox intende incitare con il suo scritto alla deposizione della regina d'Inghilterra. Ciò si evince non soltanto dall'analisi del testo che abbiamo sinora condotto, ma anche dall'incontro di John Knox con la regina di Scozia, Maria Stuart, avvenuto il 4 settembre 1561, in cui il riformatore ammette che il *First Blast* sia stato scritto appositamente contro la «Gezabele d'Inghilterra»<sup>319</sup>. Il suo radicalismo inequivocabile, insieme a quello di Christopher Goodman, è ciò che più di tutto ha scandalizzato il pubblico del tempo e, infatti, le reazioni di disappunto e di critica non si sono fatte attendere. Il *First Blast* è un testo che ha provocato non pochi imbarazzi ai protestanti, soprattutto con la morte di Maria Tudor e l'ascesa al trono di Elisabetta I. I protestanti moderati in esilio, infatti, desideravano prendere le distanze dalla posizione radicale espressa da Knox nel *First Blast*, soprattutto per il timore che l'ostilità della nuova monarca si estendesse irrimediabilmente anche a loro. La paura di essere considerati soggetti sovversivi e pericolosi avrebbe potuto impedire, o quanto meno ostacolare, il loro rientro in patria dall'esilio e per questo motivo i protestanti moderati intendevano dissociarsi totalmente da Knox, da Goodman e dagli altri esuli radicali. D'altronde, bisogna riconoscere il pessimo tempismo della pubblicazione del *First Blast*. Per di più, l'invito ad opporsi a Maria Tudor non sortisce alcun effetto, poiché qualche mese dopo la pubblicazione del testo, la regina d'Inghilterra muore per cause naturali. D'altro canto, è pur vero che Knox non poteva di certo ignorare che il suo scritto avrebbe

<sup>318</sup> R. MASON, *Knox, Resistance and the Moral Imperative*, cit., p. 423. Il *First Blast* è un testo che contiene il germe di una teoria della rivoluzione secondo P. JANTON, *John Knox, réformateur écossais*, Les Éditions du Cerf, Parigi 2013, p. 188.

<sup>319</sup> Cfr. J. KNOX, *History of the Reformation in Scotland*, a cura di W.C. Dickinson, Thomas Nelson, Londra-Edimburgo 1949, vol. II, p. 15: «For in very deed, Madam, that book was written most especially against that wicked Jezebel of England [...]. My hope is, that so long as that ye defile not your hands with the blood of the saints of God, that neither I nor that book [*First Blast*] shall either hurt you or your authority»; trad. it.: «Infatti, Signora, quel libro fu scritto specialmente contro quella malvagia Gezabele d'Inghilterra [...]. La mia speranza è che finché voi non macchierete le vostre mani con il sangue dei santi di Dio, né io né quel libro [*First Blast*] possiamo ferire voi e la vostra autorità». Questo punto è giustamente suggerito da J. DAWSON, *The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts*, cit., pp. 558-59.

suscitato critiche e disapprovazione generale; anzi, lo stesso Knox ammette che il *First Blast* gli ha alienato diverse simpatie<sup>320</sup>. Con l'ascesa al trono di Elisabetta, Knox cerca comunque di giustificare la sua forte presa di posizione, riconoscendo alla nuova regina delle virtù che in Maria la Sanguinaria non si ravvisavano affatto.

Tra le reazioni più rilevanti al *First Blast* knoxiano si tenga presente quella di John Aylmer, anch'egli esule mariano e futuro vescovo di Londra (1577-94). Nel suo testo *A Harbour for Faithful and True Subjects against the late blown Blast concerning the Government of Women*, pubblicato a Strasburgo nel 1559, Aylmer spiega che l'errore di Knox è stato quello di universalizzare la critica a Maria Tudor e di estenderla a qualsiasi governo femminile. L'accusa che Aylmer muove a Knox è quella di aver confuso le colpe di una singola donna con quelle dell'intero genere femminile. Questa erronea presa di posizione induce Knox a degenerare nelle sue considerazioni e a spingersi troppo oltre nel reputare, ad esempio, il governo femminile come contrario alla natura e a Dio<sup>321</sup>. Attraverso la confutazione delle tesi del violento pamphlet di Knox, Aylmer, con un tono più calmo e pacato, punta a dissociarsi dalle radicali posizioni espresse dal riformatore scozzese e, al tempo stesso, a presentarsi come punto di riferimento moderato per i protestanti più miti in esilio<sup>322</sup>.

<sup>320</sup> Oltretutto, Knox sapeva che Calvino non avrebbe potuto approvare il suo testo; su questo punto ha insistito anche J. RIDLEY, *John Knox*, cit., p. 268.

<sup>321</sup> Per le reazioni al testo di Knox si veda per esempio J. RIDLEY, *John Knox*, cit., p. 282; cfr. D. DANNER, *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, cit., pp. 478-79. Si tengano presenti anche A.N. McLAREN, *Delineating the Elizabethan Body Politic: Knox, Aylmer and the Definition of Counsel 1558-88*, «History of Political Thought», XVII, 1996, 2, pp. 237-45; P. LEE, *A Bodye Politique to Govern: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship*, cit., p. 246; S. JANSEN, *Debating Women, Politics, and Power in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2008, pp. 36-41.

<sup>322</sup> A Elisabetta si comincia a guardare come a una Debora inviata da Dio. Su questo punto si veda A.N. McLAREN, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I. Queen and Commonwealth 1558-1585*, CUP, Cambridge 1999, pp. 23-24; pp. 31-32. Si veda anche M. CHRISTIAN, *Elizabeth's Preachers and the Government of Women: Defining and Correcting a Queen*, «Sixteenth Century Journal», XXIV, 1993, 3, p. 573. Sulle differenze di opposizione a Maria Tudor e a Elisabetta Tudor si veda soprattutto S. DORAN, *A 'Sharp Rod' of*

La cautela in materia di resistenza che Knox ha mostrato nei testi precedenti al 1558 è andata completamente persa con la pubblicazione del *First Blast*. Soprattutto negli scritti preparati durante l'esilio a Dieppe e apparsi nel 1554, tra cui *A Godly Letter of Warning or Admonition to the Faithful in London, Newcastle and Berwick* e *A Faithful Admonition to the Professors of God's Truth in England*, il riformatore, pur criticando Maria Tudor, se la prende in modo forse più deciso con i potenti che hanno affiancato Edoardo VI e che hanno preparato il terreno alla decadenza mariana. Diverse sono le categorie di uomini sotto accusa: i nobili sono criticati in quanto codardi, deboli e incapaci di agire; i consiglieri sono condannati come uomini opportunisti e arroganti; i vescovi sono attaccati come empì e sanguinari<sup>323</sup>. Già in questi testi del 1554 si intravedono le maggiori preoccupazioni di Knox e i principali temi che verranno recuperati e approfonditi nei testi successivi, ma la critica a Maria Tudor diviene gradualmente più manifesta e palese. Negli scritti del 1554 Knox, molto probabilmente seguendo le direttive di Calvino e Bullinger a cui ha rivolto delle precise domande in materia di resistenza<sup>324</sup>, non giunge ad ammettere la possibilità di resistere, a differenza di quanto sarà disposto a fare qualche anno più tardi.

---

*Chastisement: Mary I through Protestant Eyes during the Reign of Elizabeth I*, in *Mary Tudor: Old and New Perspectives*, a cura di S. Doran e T. Freeman, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2001, pp. 21-36.

<sup>323</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets*, cit., pp. 109-13.

<sup>324</sup> I quattro interrogativi di Knox, la cui lista compare in una lettera di Bullinger a Calvino datata 26 marzo 1554, sono riportati interamente da P. ADAMO, *La città e gli idoli*, cit., p. 205: «1. Se il figlio di un re, alla morte del padre, sebbene a motivo della sua tenera età sia incapace di reggere il governo della nazione, sia nondimeno da considerare per diritto di eredità un magistrato legittimo, tale da essere obbedito per diritto divino; 2. Se una donna possa presiedere e governare un regno per diritto divino e se possa trasferire i diritti di sovranità a suo marito; 3. Se bisogna obbedire a un magistrato che impone l'idolatria e condanna la religione; 4. A quale partito devono aderire i pii nel caso di una nobiltà religiosa che resista a un sovrano idolatra?». In generale, Bullinger propende per risposte cautelative. Alla prima domanda Bullinger risponde in forma affermativa, aggiungendo anche un riferimento al caso di Edoardo VI; alla seconda domanda Bullinger spiega che, a differenza della legge divina, la legge civile non impedisce alle donne di governare. Al terzo quesito, particolarmente spinoso, Bullinger replica ammettendo la legittimità dell'uso della forza per contrastare sovrani idolatri, ma invita alla cautela. All'ultimo interrogativo Bullinger spiega che non si può fornire una soluzione definitiva, ma la risposta dipende dai contesti e



Gli interpreti si sono spesso interrogati sulle reali destinatarie del *Primo squillo della tromba* ed è innegabile che Knox avesse in mente Maria Tudor<sup>325</sup>. Oltre alla regina inglese, nel testo è possibile ritrovare qualche evidente riferimento alla Scozia, per cui è probabilmente sottointesa anche una polemica nei confronti di Maria di Guisa, reggente di Scozia<sup>326</sup>. Mancano, invece, i riferimenti a Caterina de' Medici, che qualche interprete ha erroneamente indicato come possibile destinataria dello scritto<sup>327</sup>. La virulenta critica al governo delle donne e il ricorso al pregiudizio sull'inferiorità della donna, che pure hanno messo in imbarazzo gli interpreti, non devono tuttavia essere ridotti ad un atteggiamento misogino dell'autore. È già stato notato un consistente contrasto tra la critica alla ginecocrazia e il fatto che nella corrispondenza privata di Knox, per la maggior parte intrattenuta con donne, non traspaia alcun segnale di un atteggiamento misogino<sup>328</sup>. Al di là di questo aspetto, pare molto più rilevante ricordare ciò che troppo raramente viene fatto notare, e cioè che le governanti femminili costituiscono un sottogruppo di una categoria più ampia criticata da Knox, che è quella dei governanti empi<sup>329</sup>.

\*

---

dalle circostanze. Per questi punti si veda R. GREAVES, *John Knox, the Reformed Tradition and the Development of Resistance Theory*, cit., pp. 4-5; cfr. anche W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, cit., p. 148. Si veda anche l'interessante nota di J.H. BURNS, *Knox and Bullinger*, «Scottish Historical Review», XXXIV, 1955, 1, pp. 90-91.

<sup>325</sup> Cfr. J.H. BURNS, *The True Law of Kingship*, cit., p. 147.

<sup>326</sup> Per quanto riguarda la Scozia è possibile anche il riferimento anticipato a Maria Stuart, promessa sposa al regnante francese, come sottolineato da J.H. BURNS, *The True Law of Kingship*, cit., p. 146.

<sup>327</sup> Secondo W.S. REID, *John Knox's Theology of Political Government*, cit., p. 535, il *First Blast* è rivolto contro tre donne: Caterina de' Medici, sovrana di Francia; Maria Tudor, regina d'Inghilterra, e Maria di Guisa, reggente di Scozia. Giustamente, R. HEALEY, *Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens*, cit. p. 376, spiega che è un anacronismo attribuire il testo anche a Caterina de' Medici.

<sup>328</sup> Si veda soprattutto S. FELCH, *The Rhetoric of Biblical Authority*, cit., pp. 808-12.

<sup>329</sup> Questo è messo in luce in modo deciso da G. BURGESS, *British Political Thought*, cit., p. 71.

Al *First Blast of the Trumpet* avrebbe dovuto seguire il *Second Blast of the Trumpet*, un *Secondo squillo della tromba*, che rimane un progetto, di cui possediamo soltanto una breve esposizione per punti. Sebbene il *Second Blast* non sia un'opera compiuta, è comunque interessante fare cenno ai quattro punti che Knox si propone di trattare in questo scritto, che si preannuncia ben più radicale del *Primo squillo della tromba*<sup>330</sup>. Il primo obiettivo del testo è quello di spiegare che non è l'ereditarietà, ma l'elezione il criterio che stabilisce la legittimità di un sovrano. Il secondo punto prevede che non è mai legittimo eleggere un idolatra come re o come funzionario pubblico. In terzo luogo, Knox intende mostrare che una promessa o un patto con un idolatra o con un tiranno non è vincolante. Infine, l'ultimo obiettivo è quello che più da vicino riguarda la questione della resistenza:

But if either rashly they have promoted any manifest wicked person, or yet ignorantly have chosen such a one as after declareth himself unworthy of regiment above the people of God (and such be all idolaters and cruel persecutors), most justly may the same men depose and punish him that unadvisedly before they did nominate, appoint and elect<sup>331</sup>.

Se inavvertitamente gli uomini hanno eletto come sovrano una persona malvagia e inadatta a governare, quegli stessi uomini hanno il diritto – e il dovere – di deporre e di punire il sovrano designato. Il principio esposto in questo passo già include idolatri, persecutori, tiranni, che sono giudicati indegni di governare e malvagi.

---

<sup>330</sup> Per un breve cenno di questi punti cfr. R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580*, cit., p. 199.

<sup>331</sup> J. KNOX, *Second Blast*, pp. 128-29; trad. it.: «Ma se sconsideratamente hanno promosso qualche persona malvagia in modo manifesto o se ignorantemente ne hanno scelta una simile dopo che questa si è mostrata indegna del governo sul popolo di Dio (e tali sono tutti gli idolatri e i crudeli persecutori), gli stessi uomini possono molto giustamente deporre e punire quello che imprudentemente hanno nominato, stabilito ed eletto».

Quella delineata per punti nel *Second Blast of the Trumpet* rappresenta in nuce una vera e propria teoria della resistenza. Questo scritto si prefigge di estendere le conseguenze politiche tratte dal *First Blast* ben oltre la polemica contro il governo femminile, poiché attacca tiranni e idolatri, senza più specificare il sesso di appartenenza, ma lavorando sulla categoria più ampia dei governanti empì<sup>332</sup>.

### 3. Idolatria e tirannide in Scozia

A completamento e approfondimento dell'analisi sinora condotta sul *First Blast of the Trumpet*, ci concentriamo ora sui testi knoxiani del 1558 indirizzati alle istituzioni scozzesi. Si tratta, in particolare, di tre testi: *A Letter to Lady Mary, Regent of Scotland*; *The Appellation to the Nobility and the Estates of Scotland* e *The Letter to the Commonalty of Scotland*. In questi scritti Knox mette in luce i doveri dei magistrati nei confronti dei tiranni e degli idolatri. Quando in questi scritti parla di tiranni, l'autore si riferisce principalmente ai vescovi cattolici di Scozia che lo hanno condannato per eresia, ma certe considerazioni sembrano valere in modo più ampio. Per esaminare questi testi occorre tenere conto dei diversi destinatari delle lettere, rispettivamente, Maria di Guisa (Reggente di Scozia), i nobili e gli ordini di Scozia, e il popolo scozzese. Pur rivolgendosi alle istituzioni scozzesi, Knox inserisce diversi significativi riferimenti alla storia e alla situazione politica inglese. Perciò, intendiamo lavorare soprattutto sui punti di tangenza tra questi scritti, incentrati sulla critica al cattolicesimo e sulla questione dell'idolatria, e i temi emersi e sviluppati nel *First Blast of the Trumpet*.

---

<sup>332</sup> Questo punto è suggerito da P. JANTON, *John Knox, réformateur écossais*, cit., p. 187.

### § 3.1. *A Letter to Lady Mary, Regent of Scotland*

*The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland* (*La copia di una lettera consegnata a Lady Mary, Reggente di Scozia*), meglio nota come *The Letter to the Regent*, è stata redatta in una prima stesura da John Knox nel 1556, ed è poi riapparsa nel 1558 in un'edizione aumentata, che presenta aggiunte sostanziali e significative<sup>333</sup>. L'occasione della lettera è la richiesta di protezione che John Knox rivolge a Maria di Guisa, Reggente per conto della figlia Maria Stuart, futura regina di Scozia, contro la sentenza di condanna a morte per eresia pronunciata dai vescovi cattolici scozzesi a suo carico. Come spiega Knox nell'incipit della lettera:

The cause moving me, Right Honourable, to present this my supplication unto your Grace, enlarged and in some places explained [...] is the incredible rage of such as bear the title of bishops who against all justice and equity have pronounced against me a most cruel sentence, condemning my body to fire, my soul to damnation and all doctrine taught by me to be false, deceivable and heretical<sup>334</sup>.

L'accusa formulata dalla gerarchia cattolica fa seguito alla visita di Knox in Scozia avvenuta nell'agosto del 1555, in cui il riformatore predica il credo calvinista e la necessità di ripristinare la vera religione, allontanandosi dal cattolicesimo. Chiamato dai vescovi cattolici a dare conto della sua predicazione, Knox, nel frattempo, è già ripartito per Ginevra; vista la sua assenza, il clero scozzese lo condanna in contumacia e brucia la sua effigie. Condannato come «eretico» e accusato come «falso insegnante e seduttore del po-

---

<sup>333</sup> Si utilizza qui l'edizione aumentata del 1558.

<sup>334</sup> *Letter to the Regent*, p. 48; trad. it.: «La ragione che mi muove, Vostro Onore, a presentare questa mia supplica, ampliata e spiegata in diversi luoghi, alla vostra Grazia [...] è l'incredibile follia di coloro che portano il titolo di vescovi che, contro ogni giustizia ed equità, hanno pronunciato contro di me la più crudele sentenza, condannando il mio corpo al fuoco, la mia anima alla dannazione e ogni dottrina da me insegnata come falsa, ingannevole ed eretica».

polo»<sup>335</sup>, Knox professa, nei tre scritti che si analizzano in queste pagine, la sua innocenza. Con la *Lettera alla Reggente di Scozia* Knox decide di fare appello a Maria di Guisa, affinché vengano ascoltate le sue ragioni e possa difendersi dalle accuse dei vescovi e dalla condanna per eresia. Nell'edizione del 1558 i toni sono assai più duri rispetto alla prima stesura del 1556. Nella prima versione della lettera Knox chiede in modo pacato di essere ascoltato e spera probabilmente che la Reggente adotti un atteggiamento protettivo nei confronti dei protestanti presenti nel regno, ma il suo appello rimane inascoltato e la sua lettera ridicolizzata. Nella seconda versione il tono impiegato da Knox muta significativamente e diviene più minaccioso e pungente, soprattutto nelle considerazioni conclusive. Le aggiunte dell'edizione aumentata contengono ormai poco dell'iniziale cautela adottata da Knox.

Un punto affrontato in questa lettera è la riforma della Chiesa. Knox esorta Maria di Guisa a farsi carico in prima persona della riforma e aggiunge che è compito dei governanti quello di provvedere al mantenimento della buona religione e della salvezza dei sudditi all'interno del regno<sup>336</sup>. Non è una novità che i ministri di Dio e gli uomini innocenti vengano oppressi sulla terra, ma una buona sovrana dovrebbe sempre cercare di salvare gli oppressi. Knox avverte la Reggente che obbedire ai cattivi ordini del clero significa divenire schiava di Satana e la esorta a ristabilire la corretta gerarchia tra clero e potere sovrano. Al contrario di quanto accade in Scozia, dove gli ecclesiastici godono di una licenza smisurata e trattano i governanti come loro servi, è il clero a dover essere sottomesso al potere sovrano<sup>337</sup>. In questa lettera Maria di Guisa è ripetutamente spronata a recuperare la sovranità e a frenare in tal modo la furia e la follia di coloro che, autoproclaman-

---

<sup>335</sup> *Letter to the Regent*, p. 53.

<sup>336</sup> Per qualche indicazione sulla *Lettera alla Reggente*, cfr. R. GRAHAM, *John Knox. Man of Action*, Saint Andrews Press, Edimburgo 2013, p. 115.

<sup>337</sup> *The Letter to the Regent*, p. 51.

dosi difensori di Cristo, opprimono e uccidono gli innocenti<sup>338</sup>. In questa lettera, come negli altri scritti dedicati alla Scozia del 1558, Knox insiste sulla polemica contro la religione dei papisti, bollata come religione avvelenata, letteralmente «una pestilenza mortale»<sup>339</sup>. Knox si schiera apertamente contro i papisti del regno scozzese<sup>340</sup>, affermando che quella che i papisti difendono non è la religione di Cristo e che i vescovi che l'hanno condannato non sono rappresentanti di Cristo, ma impostori e criminali. Come ha già avuto modo di mostrare nel *First Blast*, Satana, nelle sembianze dei papisti, lavora sotterraneamente per lasciare il mondo nelle tenebre e gli uomini nell'ignoranza. Al contrario, la riforma della religione è un dovere, certamente non facile, della governante<sup>341</sup>, poiché è la purezza della religione ciò che più le dà valore.

In tutti i paesi europei, Inghilterra e Scozia comprese, si è assistito alla messa in atto di grandi oppressioni e violenze. In veste di profeta, Knox avverte che la vendetta di Dio colpirà non soltanto gli autori di crimini e soprusi, ma anche coloro che acconsentono e mantengono la tirannide e le crudeltà<sup>342</sup>. È indubbiamente vero che «gli assassini del nostro tempo» sono colpevoli per il sangue versato, ma anche coloro che sono rimasti a guardare e hanno permesso che simili crimini venissero compiuti non scamperanno alla punizione divina. È un suggerimento, un monito che Knox indirizza alla Reggente, alludendo ai suoi onerosi doveri di regnante. Dal momento che chi governa deve essere un esempio di virtù, Knox richiede alla Reggente di avere un atteggiamento pietoso nei confronti dei sudditi, di esercitare la giustizia contro gli assassini, di impegnarsi con dedizione e sacrificio nel mantenimento del regno. I suoi doveri sono molteplici e pesanti; eppure, è vano

---

<sup>338</sup> *The Letter to the Regent*, pp. 53-54.

<sup>339</sup> *The Letter to the Regent*, p. 57.

<sup>340</sup> *The Letter to the Regent*, p. 71.

<sup>341</sup> Su questo punto si è espresso R. HEALEY, *Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens*, cit., p. 375.

<sup>342</sup> Cfr. *The Letter to the Regent*, p. 51.

qualsiasi tentativo di riforma dove la religione è corrotta, come nel caso della religione papista<sup>343</sup>.

Chi opprime il popolo è compagno del Faraone<sup>344</sup>. Oppressori e tiranni possono essere, come in questo caso, non i governanti, ma i preti che hanno infettato i regni con la loro perfidia e crudeltà<sup>345</sup>. Tutte le iniquità verranno punite da Dio, anche il «silenzio universale» degli uomini che non hanno reazione di fronte a crimini enormi<sup>346</sup>. In questa lettera, in cui Knox rivendica la libertà di parola, la questione della resistenza è solo adombrata, ma non viene trattata direttamente. Eppure, nella lettera si ritrova l'idea di opporsi alle oppressioni attuate dai papisti e la possibilità di arginare i loro soprusi.

In alcuni punti del testo, soprattutto nella parte conclusiva, i toni passano da esortativi ad aggressivi. L'aggressività emerge nelle parti aggiunte nella seconda stesura, quando ormai Knox perde le speranze che Maria di Guisa possa veramente seguire i suoi suggerimenti e le sue indicazioni. Knox fa così notare alla Reggente che il suo è un potere instabile e non definitivo, e aggiunge in modo tagliente che un governo femminile solo raramente ha successo<sup>347</sup>. Knox avverte nuovamente la Reggente che bisogna stare attenti a non difendere coloro che, a causa dei crimini che hanno commesso, sono nemici mortali di Dio, poiché essi provocano l'ira e la vendetta divine. Con tutta probabilità, incalza Knox, è stata la collera divina, e non la

---

<sup>343</sup> *The Letter to the Regent*, p. 61.

<sup>344</sup> *The Letter to the Regent*, p. 52: «The kings and princes which by power oppress the people of God and will not suffer that the people truly worship God as He hath commanded, but will retain them in Egypt, are brethren and companions to Pharaoh»; trad. it.: «I re e i principi che con il loro potere opprimono il popolo di Dio e non possono soffrire che il popolo veneri sinceramente Dio come Lui ha comandato, ma lo tratterà in Egitto, sono fratelli e compagni del Faraone».

<sup>345</sup> Come mette in luce R. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory*, cit., p. 198.

<sup>346</sup> *The Letter to the Regent*, p. 63.

<sup>347</sup> *The Letter to the Regent*, p. 65: «I do consider that your power is but borrowed, extraordinary and unstable, for ye have it but by permission of others. And seldom it is that women do long reign with felicity and joy»; trad. it.: «Ritengo veramente che il vostro potere non sia che preso a prestito, straordinario e instabile, poiché voi non lo avete che per permesso di altri. Ed è raro che le donne regnino a lungo con felicità e gioia».

sorte, a punire Maria di Guisa con la perdita dei due figli a poche ore di distanza l'uno dall'altro e con la morte del marito Giacomo V. Da questo punto di vista, le sofferenze che ha dovuto patire la Reggente possono considerarsi effetti della punizione divina per aver mantenuto o per non avere fatto nulla per impedire l'idolatria e lo spargimento di sangue avvenuto in Scozia ad opera dei papisti<sup>348</sup>.

### § 3.2. *The Appellation to the Nobility and the Estates of Scotland*

Il motivo che induce Knox alla redazione del *The Appellation to the Nobility and the Estates of Scotland* (*L'appello alla nobiltà e agli stati di Scozia*) è lo stesso che lo ha indotto a comporre la *Lettera alla Reggente* e cioè la volontà di replicare alla condanna per eresia che i vescovi cattolici hanno formulato nei suoi confronti<sup>349</sup>. Contro questa decisione, che Knox ritiene palesemente ingiusta e diffamatoria, l'autore intende fare appello al consiglio generale della nobiltà e degli stati di Scozia. Nell'*Appellation* i nobili e i rappresentanti del potere politico sono esortati ad esercitare la propria autorità contro la tirannide dei papisti<sup>350</sup>, i vescovi cattolici che sono la piaga «che ha infettato tutta la cristianità»<sup>351</sup>. Condannando la religione dominante in Scozia come la più distante dalla vera religione<sup>352</sup>, Knox si professa inno-

---

<sup>348</sup> *The Letter to the Regent*, p. 66. Esiste anche la tesi secondo cui le sfortune passate sono annuncio o presagio di sfortune future ancora più gravi. Su questo punto si veda P. JAN-  
TON, *John Knox, réformateur écossais*, cit., p. 194.

<sup>349</sup> *Appellation*, p. 74: «Yet nevertheless, me as an heretic and this doctrine as heretical have your false bishops and ungodly clergy damned, pronouncing against me a sentence of death, in testification whereof they have burned a picture»; trad. it.: «E tuttavia, i vostri falsi vescovi e il vostro clero empio hanno maledetto me come un eretico e questa dottrina come eretica, pronunciando contro di me una sentenza di morte, a testimonianza della quale hanno bruciato un'immagine».

<sup>350</sup> Knox puntualizza che il loro potere deve essere al di sopra della tirannide dei papisti. Cfr. per esempio, *Appellation*, p. 78.

<sup>351</sup> *Appellation*, p. 85.

<sup>352</sup> *Appellation*, p. 82: «The religion which now is maintained by fire and sword is no less contrarious to the true religion taught and established by the Apostles than is darkness to



cente e ricorda la sua personale lotta contro gli ipocriti del tempo. Per fare ciò, Knox instaura un paragone ardito tra la sua battaglia e quelle del profeta Geremia e dell'apostolo Paolo; la loro è una causa comune contro l'ipocrisia di alcuni potenti del loro tempo.

Nell'*Appellation* Knox si richiama alla nota *Epistola di San Paolo ai Romani* e propone un'interpretazione di *Romani 13* che è in linea con l'esegesi di Goodman<sup>353</sup>. L'apostolo Paolo richiede cioè che venga data obbedienza alle autorità legittime che governano nel rispetto delle leggi di Dio, e non a tutte le autorità indistintamente. Non bisogna prestare obbedienza ai poteri che agiscono contro gli ordini divini, poiché non si può anteporre l'obbedienza al sovrano terreno all'obbedienza dovuta a Dio.

In tutta l'*Appellation* l'enfasi è posta sugli obblighi dei sovrani. È loro dovere badare alla preservazione dello stato e proteggere i sudditi dall'oppressione. Tra le loro funzioni si annovera anche il mantenimento della vera religione e l'istruzione del popolo in materia di fede. Si tratta di responsabilità ingombranti e pesanti, ma, come fa notare Knox in modo pungente, «non c'è onore senza una responsabilità annessa»<sup>354</sup>. Un punto molto importante che i governanti dovrebbero tenere sempre presente e che, invece, talvolta dimenticano è messo in luce da Knox in un passaggio significativo dell'*Appellation*:

God hath not placed you above your brethren to reign as tyrants without respect of their profit and commodity. You hear the Holy Ghost witness the contrary, affirming that all lawful powers be God's ministers ordained for the wealth, profit and salvation of their subjects and not for their destruction<sup>355</sup>.

---

light or the devil to God»; trad. it.: «La religione che ora è difesa dal fuoco e dalla spada non è meno contraria alla vera religione insegnata e stabilita dagli Apostoli di quanto non siano contrarie le tenebre alla luce o il diavolo a Dio».

<sup>353</sup> Cfr. *Appellation*, pp. 84-85.

<sup>354</sup> *Appellation*, p. 85.

<sup>355</sup> *Appellation*, p. 85; trad. it.: «Dio non vi ha posto al di sopra dei vostri fratelli per regnare come tiranni senza rispetto del loro vantaggio e comodità. Voi udite lo Spirito Santo testi-

I poteri legittimi sono ministri di Dio e non sono stati stabiliti per regnare come tiranni, bensì per utilità, profitto e salvezza dei sudditi. Ai poteri legittimi è affidato il compito di punire i trasgressori della legge e di proteggere gli innocenti<sup>356</sup>.

Dopo aver specificato il ruolo dei governanti, Knox introduce la questione del controllo sulla condotta delle autorità sovrane. In una densa pagina dell'*Appellation* Knox espone i doveri dei magistrati inferiori, che sono tenuti a tutelare i sudditi e a proteggere la vera religione, anche quando questo significa opporsi al re:

Now if your king be a man ignorant of God, enemy to His true religion, blinded by superstition and a persecutor of Christ's members, shall ye be excused if with silence ye pass over his iniquity? Be not deceived, my Lords, ye are placed in authority for another purpose than to flatter your king in his folly and blind rage: to wit, that as with your bodies, strength, riches and wisdom ye are bound to assist and defend him in all things which by your advice he shall take in hand for God's glory and for the preservation of his commonwealth and subjects, so by your gravities, counsel and admonition ye are bound to correct and repress whatsoever ye know him to attempt expressly repugning to God's Word, honour and glory, or what ye shall espy him to do, be it by ignorance or be it by malice, against his subjects great or small<sup>357</sup>.

---

moniare il contrario, affermando che tutti i poteri legittimi sono ministri di Dio, stabiliti per il benessere, il profitto, la salvezza dei loro sudditi e non per la loro distruzione».

<sup>356</sup> *Appellation*, p. 87.

<sup>357</sup> *Appellation*, p. 95; trad. it.: «Ora, se il vostro re è un uomo ignorante di Dio, nemico della sua vera religione, accecato dalla superstizione e persecutore dei membri di Cristo, sarete giustificati se con il silenzio sorvolate sulla sua iniquità? Non ingannatevi, signori miei, voi siete posti in autorità per un altro fine che quello di adulare il vostro re nella sua follia e cieca rabbia; ovvero con i vostri corpi, forza, ricchezze e saggezza siete tenuti ad assisterlo e difenderlo in tutte le cose che secondo il vostro consiglio lui maneggerà per la gloria di Dio e per la preservazione del suo stato e dei sudditi; così in base alle vostre incombenze, il vostro consiglio e ammonimento voi siete vincolati a correggere e reprimere qualsiasi cosa voi sappiate che lui tenti di espressamente contraddittorio della parola, dell'onore e della gloria di Dio, o qualsiasi cosa voi scorgiate che lui faccia, sia essa per ignoranza o per malizia, contro i suoi sudditi grandi o piccoli».

I magistrati inferiori non sono tenuti a lusingare il sovrano, né ad assisterlo nelle sue azioni folli o violente; al contrario, il loro compito è quello di sostenere il re nelle sue azioni indirizzate al mantenimento dello stato, alla preservazione dei sudditi, alla promozione della gloria di Dio. Se, al contrario, il re si rivela un nemico della vera religione o si comporta come un malvagio governante, i magistrati inferiori – nobili ed *estates* di Scozia – non possono sorvolare su queste malvagità. Al contrario, essi sono tenuti a reprimere e correggere i vizi del sovrano. Eppure, questo è un dovere spesso trascurato a causa della falsa convinzione secondo cui tutti devono obbedire ai loro sovrani, siano essi buoni o cattivi, per il semplice fatto che Dio li ha posti sul trono. Questa è una convinzione del tutto infondata, poiché è dal comportamento dei sovrani che discende la necessità di obbedire o meno ai loro comandi. È insensato pensare che occorra obbedire incondizionatamente, senza distinguere tra sovrani buoni o cattivi. L'obbedienza incondizionata sfocia nel peccato quando serve a mantenere l'idolatria instaurata dai tiranni, e non, invece, a contrastarla. A maggior ragione, non sono tenuti all'obbedienza incondizionata nobili e magistrati che hanno il dovere di intervenire per reprimere e correggere gli errori dei sovrani. Infatti, sono blasfemi i re quando ordinano qualcosa contro Dio, ma non sono da meno coloro che seguono i sovrani in questi cattivi ordini. Approfondiamo questo ragionamento:

For it is no less blasphemy to say that God hath commanded kings to be obeyed when they command impiety than to say that God by His precept is author and maintainer of all iniquity. True it is, God hath commanded kings to be obeyed, but like true it is that in things which they commit against His glory, or when cruelly without cause they rage against their brethren, the members of Christ's body, He hath commanded no obedience, but rather He hath approved, yea, and greatly rewarded, such as have opposed themselves to their ungodly commandments and blind rage<sup>358</sup>.

---

<sup>358</sup> *Appellation*, p. 95; trad. it.: «Infatti, non è una blasfemia minore dire che Dio ha ordinato ai re di essere obbediti quando ordinano un'empietà piuttosto che dire che Dio secondo il

Se, da un lato, è innegabile che Dio abbia ordinato che i re vengano obbediti, dall'altro, è altrettanto certo che nei casi in cui i sovrani agiscono contro la gloria di Dio o si comportano in modo crudele essi non devono essere obbediti. In questi casi, Dio non soltanto non ordina ai sudditi di obbedire ai sovrani, ma approva coloro che si oppongono ai comandi empì e ingiusti. Da questo passaggio si evince l'apertura verso l'opposizione ai cattivi governanti, un'opposizione che è approvata e ricompensata da Dio. La resistenza ai comandi empì è gradita a Dio<sup>359</sup>. Al contrario, l'inazione e l'immobilismo di coloro che accettano i comandi ingiusti e sono disposti a prestare obbedienza agli ordini empì non verranno scusati da Dio. Come già emerge nella riflessione di Goodman, Dio non lascia impuniti i crimini e non giustifica coloro che non intervengono per impedire che vengano commesse delle iniquità. In un passo dell'*Appellation* Knox spiega in modo lucido questo punto:

God will neither excuse nobility nor people, but the nobility least of all, that obey and follow their kings in manifest iniquity. But with the same vengeance will God punish the prince, people and nobility conspiring together against Him and His holy ordinances<sup>360</sup>.

Chi obbedisce alle malvagità evidenti e manifeste, non può essere esentato dalla punizione prevista dalla legge divina<sup>361</sup>. Se il popolo sarà punito, a maggior ragione, non potrà essere esentata la nobiltà, poiché se è vero che è

---

suo precetto è autore e difensore di ogni iniquità. È vero, Dio ha comandato ai re di essere obbediti, ma è altrettanto vero che in quelle cose che essi commettono contro la sua gloria, o quando crudelmente senza motivo si arrabbiano contro i loro fratelli, i membri del corpo di Cristo, Dio non ha ordinato nessuna obbedienza, ma piuttosto ha approvato, sì, e ha grandemente ricompensato coloro che si sono opposti ai loro comandi empì e alla rabbia cieca».

<sup>359</sup> *Appellation*, p. 96.

<sup>360</sup> *Appellation*, p. 97; trad. it.: «Dio non scuserà né la nobiltà né il popolo che obbediscono e seguono i loro re nell'ingiustizia manifesta, ma la nobiltà meno di tutti. Con la stessa vendetta, invece, Dio punirà il principe, il popolo e la nobiltà che insieme cospirano contro di Lui e contro i suoi ordini sacri».

<sup>361</sup> Cfr. *Appellation*, pp. 98-99.

dovere di ciascun individuo frenare e reprimere la follia dei tiranni – e qui il riferimento è ai vescovi papisti –, questo compito appartiene a maggior titolo alla nobiltà<sup>362</sup>. Knox insiste su questo punto ricorrendo agli esempi biblici: quando il Faraone viene punito in quanto oppressore, anche i suoi collaboratori vengono egualmente puniti e soffrono con lui. Sono puniti, insieme ai sovrani malvagi, tutti coloro che non hanno provato ad opporsi e a contrastare la tirannide, seguendo la parola divina che ordina di opporsi ai comandi ingiusti ed empì<sup>363</sup>.

Lungo tutto il corso dell'*Appellation* Knox insiste su uno dei punti decisivi di questi tre scritti indirizzati alle istituzioni di Scozia e cioè sulla questione della riforma della religione. Si è già visto come i sovrani non possano disinteressarsi della sfera religiosa; infatti, essi sono tenuti a punire gli idolatri e i blasfemi, e sono responsabili di gestire l'istruzione del popolo in materia religiosa sostituendo i falsi insegnanti con i veri predicatori di Cristo<sup>364</sup>. Questi incarichi devono essere svolti con il supporto dei nobili del regno, i quali svolgono un ruolo significativo anche nell'ambito della riforma della religione, quando questa è corrotta e decaduta<sup>365</sup>. Rifiutarsi di agire risulterebbe soltanto come una vana scusa agli occhi di Dio. Non soltanto le autorità sovrane o i nobili, ma anche il popolo è chiamato a svolgere un ruolo attivo nel mantenimento della vera religione. La punizione di crimini gravi come l'idolatria e la blasfemia, «non appartiene soltanto ai re e ai governanti, ma anche all'intero corpo del popolo e a ciascun membro dello stesso»<sup>366</sup>. Di fronte a crimini gravissimi tutti sono chiamati, conformemente ai propri mezzi e alla propria vocazione, ad intervenire<sup>367</sup>. Se il popolo è chia-

---

<sup>362</sup> K. CUTHBERTSON, *"I have been fighting Satan": John Knox and the Quest for Godly Liberation in Sixteenth Century Britain*, cit., p. 198.

<sup>363</sup> *Appellation*, p. 97.

<sup>364</sup> Cfr. *Appellation*, p. 87.

<sup>365</sup> Cfr. *Appellation*, p. 91.

<sup>366</sup> *Appellation*, p. 99.

<sup>367</sup> La possibilità di punire l'idolatria appartiene a tutti e non solamente ai re. Si veda *Appellation*, p. 102.

mato ad intervenire, allora a maggior ragione sarà richiesto ai nobili e ai magistrati inferiori di prestare il loro aiuto a beneficio della collettività:

If this be required of the whole people, and of every man in his vocation, what shall be required of you, my Lords, whom God hath raised up to be princes and rulers above your brethren, whose hands He hath armed with the sword of His justice, yea, whom He hath appointed to be as bridles to repress the rage and insolence of your kings whensoever they pretend manifestly to transgress God's blessed ordinance?<sup>368</sup>

In questo brano Knox esorta i nobili a vigilare sui sovrani, poiché Dio ha posto nelle loro mani la spada della giustizia. I nobili non devono essere negligenti, ma agire come freni all'arbitrio e all'insolenza dei re.

\*

Pur essendo un testo rivolto alle istituzioni scozzesi, Knox non manca di inserire riferimenti all'Inghilterra del tempo e, in particolare, al destino della regina d'Inghilterra, Maria Tudor:

I fear not to affirm that it had been the duty of the nobility, judges, rulers and people of England not only to have resisted and againstanded Mary that Jezebel whom they call their queen, but also to have punished her to the death, with all the sort of her idolatrous priests, together with all such as should have assisted her what time that she and they openly began to suppress Christ's Evangel, to shed the blood of the saints of God and to erect that most devilish idolatry, the papistical abominations and his usurped tyranny<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Se questo è richiesto all'intero popolo e a ciascun uomo nella sua vocazione, cosa sarà richiesto a voi, signori miei, che Dio ha innalzato per essere principi e governanti tra i vostri fratelli, le cui mani Lui ha armato con la spada della sua giustizia, che Dio ha ordinato di essere come freni per reprimere la rabbia e l'insolenza dei vostri re in qualsiasi momento essi pretendano in modo manifesto di trasgredire l'ordine benedetto di Dio?».

<sup>369</sup> *Appellation*, p. 104; trad. it.: «Non temo di affermare che sarebbe stato dovere della nobiltà, dei giudici, dei governanti e del popolo d'Inghilterra non soltanto resistere e schierarsi contro Maria, quella Gezabele d'Inghilterra che essi chiamano loro regina, ma anche di

Knox non può essere più radicale: la morte è la giusta punizione per la Gezabele d'Inghilterra, colei che ha rovinato la vita del popolo inglese sopprimendo la vera religione a tutto vantaggio dell'idolatria, colei che non ha esitato nel governare tirannicamente causando lo spargimento di sangue innocente. Knox, esplicitando i soggetti incaricati di mettere in atto la resistenza nei confronti di Maria Tudor, ricorda la nobiltà, i magistrati inferiori e il popolo. Di nuovo, al pari di quanto si è visto nel *First Blast of the Trumpet*, si ribadisce qui la corresponsabilità dei magistrati e del popolo nell'opporli ad una sovrana tirannica. Essi non si devono limitare ad opporsi a Maria e a resistere ai suoi comandi empì, ma possono spingersi fino a condannarla a morte. La stessa sorte tocca ai complici e ai sostenitori di Maria Tudor, i preti idolatri, i papisti che hanno contribuito ad instaurare l'idolatria e hanno consentito alla regina di esercitare indisturbata la sua tirannide. Avallando i metodi repressivi di Maria Tudor, i papisti si sono allontanati dal Vangelo e si sono resi meritevoli di punizione.

Knox si rivolge così alla nobiltà scozzese e la invita a guardare all'esempio della nobiltà inglese per evitare di ricommettere gli stessi errori:

They [English nobles] hate the bondage of strangers, the pride of priests and the monstiferous empire of a wicked woman, and yet are they compelled to bow their necks to the yoke of the devil, to obey whatsoever the proud Spaniards and wicked Jezebel list to command, and finally, to stand like slaves with cap in hand till the servants of Satan [...] call them to council<sup>370</sup>.

---

punirla a morte, con tutta la specie dei suoi preti idolatri, insieme a tutti quelli che dovrebbero averla assistita al tempo in cui lei e loro iniziarono apertamente a sopprimere il Vangelo di Cristo, a spargere il sangue dei santi di Dio e ad innalzare quella diabolica idolatria, gli abomini papisti e la sua tirannide usurpata».

<sup>370</sup> *Appellation*, p. 112; trad. it.: «Essi [i nobili inglesi] odiano la schiavitù degli stranieri, l'orgoglio dei preti e il mostruoso impero di una donna malvagia, e tuttavia sono costretti a piegare i loro colli al giogo del diavolo, ad obbedire a qualsiasi cosa i fieri spagnoli e la malvagia Gezabele comandino, e, infine, a stare come schiavi umiliati fino a quando i servi di Satana [...] non li convochino a consiglio».

Pur detestando l'asservimento agli stranieri e il governo di una donna, i nobili inglesi si sono trovati a sottostare a Maria Tudor e a tollerare l'ingerenza spagnola nel regno inglese. Da uomini liberi sono passati ad essere schiavi delle decisioni di una donna e, quindi, di Satana. Non sono riusciti a ribellarsi e ad opporsi alla regina tirannica, ma sono stati disposti, colpevolmente, ad assecondare l'arbitrio e le capricciose volontà di Maria Tudor<sup>371</sup>. La loro incapacità e il loro mancato coraggio li ha resi schiavi. La stessa sorte – insiste Knox – toccherà alla nobiltà e agli *estates* di Scozia se non si comportano diversamente dai loro pari inglesi. Contrariamente alla nobiltà d'Inghilterra, gli scozzesi devono rivolgersi a Dio e cessare di difendere i tiranni nelle loro tirannie<sup>372</sup>. Non è un compito facile, ma obbedire a Dio significa cacciare Satana ed evitare di divenire suoi servi<sup>373</sup>. Questo implica, nel caso specifico, contrastare i papisti e, se necessario, anche la Reggente Maria di Guisa che non si è adeguatamente opposta ai papisti e al dilagare delle falsità che il papismo veicola. I magistrati inferiori devono stare attenti, avverte Knox, a non diventare corresponsabili delle iniquità compiute dai cattivi governanti. L'idea alla base di queste considerazioni è che i papisti riescono a compiere i loro misfatti, perché nessuno glielo impedisce, nessuno si mostra capace di opporsi e di resistere. Quindi, rivolgendosi direttamente ai magistrati e ai nobili scozzesi Knox chiosa che rifiutarsi di resistere ai tiranni significa, di fatto, difenderli.

\*

Anche nel pensiero di John Knox sembra esserci, all'interno dell'interpretazione del diritto di resistenza, un passaggio dal dovere dei magistrati incaricati di controllare l'operato del re al dovere del popolo. Certamente, nei

---

<sup>371</sup> *Appellation*, p. 112.

<sup>372</sup> *Appellation*, p. 114.

<sup>373</sup> Cfr. *Appellation*, p. 111.



testi che abbiamo esaminato sinora si individua l'affermazione di una forma di resistenza, anche se spesso le posizioni espresse da Knox sono difficili da stabilire in via definitiva, poiché espressioni radicali talvolta si alternano ad opinioni decisamente più moderate. Sicuramente nel pensiero di Knox si registra un'evoluzione, un passaggio dalla disobbedienza alla resistenza<sup>374</sup>. Nei testi del 1554, in cui già viene affrontata in modo consistente la questione dell'idolatria, l'obbedienza a Dio può giustificare la disobbedienza nei confronti di coloro che intendono allontanare gli uomini da Dio<sup>375</sup>. A quella data, però, la disobbedienza non implica la resistenza, contrariamente a quanto si ritrova in diversi luoghi degli scritti del 1558.

### § 3.3. *The Letter to the Commonalty of Scotland*

Dopo essersi rivolto alla Reggente, ai nobili e agli stati di Scozia, Knox, per difendersi dall'accusa di eresia, decide di fare appello al popolo di Scozia. *The Letter to the Commonalty of Scotland* (*La lettera al popolo di Scozia*), redatta nel 1558, costituisce l'esito del suo terzo appello volto a proclamare la sua innocenza e a difendersi dalle infamanti accuse ricevute.

Riprendendo l'impostazione dei due scritti precedenti, Knox avverte che se il popolo si allontana dal volere divino per timore dei sovrani, subirà la vendetta divina. Il popolo, al pari della Reggente, dei nobili e magistrati di Scozia, non è esente dalla preservazione della vera religione<sup>376</sup>. Da un lato, i sudditi sono tenuti ad obbedire ai loro sovrani; dall'altro, però, Knox

---

<sup>374</sup> Sullo sviluppo graduale del tema della disobbedienza cfr. P. JANTON, *La désobéissance chrétienne et le pouvoir selon John Knox*, in *Tout pouvoir vient de Dieu*, Actes du VIIIème Colloque Jean Boisset, a cura di M. Fragonard e M. Peronnet, Sauramps Editions, Montpellier 1993, pp. 164-80.

<sup>375</sup> Cfr. J.H. BURNS, *The True Law of Kingship*, cit., p. 131.

<sup>376</sup> *Letter to the Commonalty*, p. 118. Da ciò non si deve dedurre che questa *Lettera* sia una chiamata alle armi, come evidenzia R. MASON, *Knox, Resistance and the Royal Supremacy*, in *John Knox and the British Reformations*, cit., p. 172.

aggiunge che i sudditi non sono costretti a sopportare i crimini e i soprusi dei loro governanti, tra cui include anche i vescovi e il clero in generale. Il richiamo all'obbedienza non deve essere utilizzato dal popolo come scudo per l'inattività e per la sopportazione di ogni genere di crimine. Perciò, i sudditi non potranno accampare scuse vane o pretestuose dinanzi a Dio, poiché anch'essi sono tenuti ad astenersi dall'idolatria e dall'infrangere la legge divina commettendo crimini e misfatti<sup>377</sup>. Di fatto, questo principio può risultare scontato. A questo Knox aggiunge un'ulteriore considerazione: a subire la punizione divina non saranno soltanto coloro che commettono i crimini, ma anche coloro che, non opponendosi, tacitamente danno il loro assenso alle malvagità in atto. È, questo, un punto chiave del ragionamento knoxiano, poiché attribuisce, senza alcuna attenuante, un certo grado di responsabilità al popolo, che è esortato ad intervenire contro le iniquità. Nel caso scozzese, il popolo è tenuto a prendere le distanze dalle colpe dei vescovi che si sono comportati da tiranni; se, al contrario, il popolo sarà inattivo e accetterà i soprusi dei vescovi, sarà colpevole al pari dei governanti, che non hanno saputo arginare la tirannide dei papisti:

As your princes and rulers are criminal with your bishops of all idolatry committed, and of all the innocent blood that is shed for the testimony of Christ's truth, and that because they maintain them in their tyranny, so are you [...] criminal and guilty with your princes and rulers of the same crimes, because ye assist and maintain your princes in their blind rage and give no declaration that their tyranny displeaseth you<sup>378</sup>.

---

<sup>377</sup> *Letter to the Commonalty*, p. 124: «These vain excuses, I say, will nothing avail you in the presence of God who requireth no less of the subjects than of the rulers, that they decline from evil and that they do good, that they abstain from idolatry, superstition, blasphemy, murder and other such horrible crimes which His law forbiddeth and yet nonetheless are openly committed and maliciously defended in that miserable realm»; trad. it.: «Queste scuse vane, dico, non vi serviranno a nulla alla presenza di Dio che richiede ai sudditi non meno che ai governanti, che essi rifiutino il male e che facciano il bene, che si astengano dall'idolatria, dalla superstizione, dalla blasfemia, dall'assassinio e da altri crimini orribili che la sua legge proibisce e tuttavia sono apertamente commessi e maliziosamente difesi in quel regno orribile».

<sup>378</sup> *Letter to the Commonalty*, pp. 124-25; trad. it.: «Come i vostri principi e governanti sono criminali insieme ai vostri vescovi di tutta l'idolatria commessa e di tutto il sangue inno-

Non prendere una posizione aperta contro i vescovi rende il popolo colpevole e meritevole di punizione. Mantenere il silenzio equivale ad approvare tacitamente l'iniquità cui si assiste e unirsi così alle colpe dei tiranni. È un meccanismo simile a quello che si ritrova nel ragionamento per cui il ribelle non è soltanto colui che comanda qualcosa di ingiusto e di contrario alla legge divina, ma anche colui che a quel comando ingiusto obbedisce. Ecco perché l'inattività del popolo di fronte all'attuale situazione scozzese non sarà lasciata impunita secondo Knox:

The iniquity of your bishops is more than manifest; their filthy lives infect the air; the innocent blood which they shed crieth vengeance in the ears of our God; the idolatry and abomination which openly they commit and without punishment maintain doth corrupt and defile the whole land; and none amongst you doth unfeignedly study for any redress of such enormities. Will God in this behalf hold you as innocents?<sup>379</sup>

Saranno puniti anche coloro che non si sono impegnati nell'opporsi ai vescovi, soprattutto considerato che la loro malvagità è manifesta e visibile a chiunque. Di fronte ai soprusi dei vescovi-tiranni è possibile, anzi doveroso, per il popolo resistere, se non vuole incorrere nella punizione divina, ben più temibile. Come spiega Knox:

God hath punished not only the proud tyrants, filthy persons and cruel murderers, but also such as with them did draw the yoke of iniquity, was it by

---

cente che è stato versato a testimonianza della verità di Cristo e per averli mantenuti nella loro tirannia, così voi siete criminali e colpevoli insieme ai vostri principi e governanti degli stessi crimini, perché voi assistete e mantenete i vostri principi nella loro rabbia cieca e non date nessuna dichiarazione del fatto che la loro tirannia vi dispiaccia».

<sup>379</sup> *Letter to the Commonalty*, p. 126; trad. it.: «L'iniquità dei vostri vescovi è più che manifesta; le loro sporche vite infettano l'aria; il sangue innocente che essi spargono grida vendetta alle orecchie del nostro Dio; l'idolatria e l'orrore che essi commettono apertamente e che mantengono senza punizione corrompe e contamina la terra intera; e nessuno tra voi si impegna sinceramente per qualche rimedio a tali atrocità. Dio in questo caso vi riterrà forse innocenti?».

flattering their offences, obeying their unjust commandments or in winking at their manifest iniquity<sup>380</sup>.

\*

Nei testi destinati alle istituzioni scozzesi la polemica concerne soprattutto i vescovi cattolici che si sono scagliati contro Knox accusandolo e condannandolo come eretico. Il tono accusatorio e polemico impiegato da Knox non si limita, però, alla critica dei vescovi, ma si estende anche a tutti coloro che si sono comportati da spettatori, coloro che sono rimasti passivi e immobili, e non hanno mosso un dito per intervenire contro i vescovi-tiranni, anche quando tirannide e oppressione, ingiustizia e iniquità erano manifeste. Un aspetto comune in tutti gli scritti knoxiani del 1558 è il principio secondo cui se i governanti e, più in generale, le autorità sovrane in ambito temporale o spirituale eccedono nei limiti loro imposti da Dio, allora i sudditi sono tenuti a disobbedire in virtù del loro dovere – superiore e primario – di obbedire a Dio<sup>381</sup>. Al di là del fatto che possano esistere governanti diabolici e monarchi divini<sup>382</sup>, resta vero che un sovrano che si mostri indegno di governare può essere deposto e, in alcuni casi, ucciso.

---

<sup>380</sup> *Letter to the Commonalty*, p. 126; trad. it.: «Dio ha punito non soltanto i fieri tiranni, le persone sporche e gli assassini crudeli, ma anche quelli che insieme a loro hanno trainato il giogo dell'iniquità, fosse anche adulando le loro offese, obbedendo ai loro comandi ingiusti o tollerando la loro manifesta iniquità».

<sup>381</sup> R. GREAVES, *John Knox and the Covenant Tradition*, cit., p. 27.

<sup>382</sup> I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets*, cit., p. 123. Tra le autorità diaboliche viene ricordata Maria Tudor, ma anche il vescovo cattolico Stephen Gardiner, mentre tra i monarchi divini vengono annoverati i sovrani d'Inghilterra Edoardo VI e Elisabetta I.

## CAPITOLO 8

### Re e tiranno in George Buchanan

#### 1. George Buchanan

George Buchanan nasce in Scozia, nella contea di Stirling, nel febbraio del 1506. Si forma all'Università di Saint Andrews e a Parigi, al seguito del suo maestro John Mair, da cui è profondamente influenzato. La sua vasta cultura e la formazione da umanista gli consentono di lavorare prevalentemente come precettore. Buchanan vive principalmente tra la Francia e la Scozia – tanto da essere considerato scozzese di nascita e francese d'adozione<sup>383</sup> - se si eccettua una breve e drammatica esperienza in Portogallo. Recatosi a Coimbra per diventare insegnante di collegio, Buchanan è costretto a subire

---

<sup>383</sup> È il giudizio dello storico, magistrato e uomo politico francese Jacques-Auguste De Thou (1553-1617). Quest'aspetto è ripreso da W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen-Barnes & Noble, New York 1957, p. 338.

il trattamento dell'Inquisizione. Condotta a processo per eresia, viene imprigionato per più di un anno, tra il 1550 e il 1551. Lasciato il Portogallo nel 1552, Buchanan raggiunge Parigi e poi l'Inghilterra; riprende il lavoro di precettore e scrive il *De sphaera*, cinque libri sul sistema cosmologico tolemaico. Al suo ritorno in Scozia, Buchanan guadagna il favore della regina Maria Stuart, con la quale è impegnato a corte nella lettura privata dei classici. Dapprima fedele sostenitore della regina, Buchanan cambia opinione in seguito all'episodio dell'omicidio di Lord Darnley, marito della sovrana, omicidio in cui Maria Stuart è ritenuta direttamente coinvolta. A partire da questo momento, Buchanan assume una posizione di critica nei confronti della sovrana. Nell'ultima parte della sua vita, Buchanan lavora come precettore del figlio di Maria Stuart e Lord Darnley, Giacomo VI, re di Scozia e futuro re d'Inghilterra con il nome di Giacomo I. Tra le produzioni di Buchanan in ambito politico si ricordano il *De jure regni apud Scotos*, un dialogo sul diritto dei sovrani e dei sudditi, e la *Rerum Scotticarum Historia*, che viene pubblicata nel 1582, anno della scomparsa di Buchanan<sup>384</sup>. George Buchanan verrà ricordato come uno tra i più celebri latinisti del suo tempo.

## 2. *De jure regni apud Scotos*

Il dialogo *De jure regni apud Scotos*, pubblicato per la prima volta nel 1579, è stato redatto da Buchanan probabilmente nel 1567, dopo l'abdicazione di Maria Stuart al trono di Scozia in favore del neonato figlio Giacomo, di solo un anno, che diventerà Giacomo VI di Scozia e, in seguito alla morte della

---

<sup>384</sup> Si vedano le voci biografiche: D.M. ABBOTT, *Buchanan, George (1506-1582)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. VIII, pp. 468-72; R. MASON, *Buchanan, George*, «Oxford Encyclopedia of British Literature», vol. I, pp. 304-7; J. WORMALD, *Buchanan, George*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», vol. I, pp. 224-25.

regina Elisabetta, Giacomo I d'Inghilterra. Da quanto si evince dalla corrispondenza di Buchanan, il *De jure regni* circola manoscritto già a partire dal 1567. Sulla data di composizione del testo, che verrà pubblicato con un ritardo di più di dieci anni, si ha qualche indizio nella dedica a Giacomo VI di Scozia. Datata 10 gennaio 1579, la dedica spiega che il dialogo è stato composto molti anni prima, all'epoca in cui la scena politica scozzese era parecchio instabile:

Scripseram ante annos complures, cum apud nos res turbulentissimae essent, dialogum de regum Scotorum iure, in quo ab incunabulis ipsis (ut ita dicam) quod ius, quaeve potestas sit regibus et civibus inter se explicare sum conatus<sup>385</sup>.

Il dedicatario del testo è Giacomo VI di Scozia, di cui Buchanan è stato tutore e precettore. Lo scritto affronta temi particolarmente adatti ad un monarca e tiene conto soprattutto del ruolo pubblico del sovrano. Buchanan, da parte sua, intende istruire il suo allievo sui doveri e sulle responsabilità di un sovrano nei confronti dei sudditi. Giacomo VI si contraddistingue per le sue numerose qualità. Di indole disponibile all'ascolto e all'apprendimento, non corrotto da pregiudizi e opinioni viziose, Giacomo VI è, per sua natura, portato a respingere gli uomini servili e gli adulatori, che costituiscono la vera piaga del governo monarchico. Questo dialogo, che l'autore spera sia accol-

---

<sup>385</sup> G. BUCHANAN, *A Dialogue on the Law of Kingship among the Scots. A Critical Edition and Translation of George Buchanan's De jure regni apud Scotos dialogus*, [da qui in avanti: *De jure regni*], a cura di R. Mason e M. Smith, Ashgate, Aldershot 2004, p. 2; trad. it.: «Parecchi anni fa, quando da noi la situazione politica era assai concitata, avevo scritto un dialogo sul diritto dei re scozzesi, nel quale ho provato a spiegare fin dalla nascita (per così dire) quale diritto, quale potere vi sia fra i re e i cittadini». La tesi è confermata anche dallo storico scozzese David Calderwood che nella sua *History of the Kirk of Scotland* [1646], Wodrow Society, Edimburgo 1842-49, vol. II, p. 392 scrive: «About the time of these changes [the proceedings of Parliament, December 1567] was printed also that Dialogue, *De Jure Regni apud Scotos*, writtin by Buchanan, which he dedicated after to the young king, in the yeere 1579, he was so farre from repenting that he wrote it»; trad. it.: «Al tempo di questi cambiamenti [gli atti del Parlamento, dicembre 1567] venne stampato anche quel dialogo, *De Jure Regni apud Scotos*, scritto da Buchanan, che lui poi dedicò al giovane re, nell'anno 1579; era ben lungi dal pentirsi di averlo scritto». Nella testimonianza di Calderwood, 'printed' starebbe, invece, per 'written': questa svista è già ipotizzata da W.S. MCKECHNIE, '*De Jure Regni apud Scotos*', cit., p. 227.

to con favore, deve servire a Giacomo VI a mantenerlo saldo nel suo comportamento di buon governante e, nel caso si allontani dalla giustizia, la lettura lo potrà ricondurre sulla retta via. I consigli che si rinvergono dalla lettura del dialogo varranno a Giacomo VI la tranquillità terrena e la gloria eterna.

Il *De jure regni apud Scotos* è un dialogo tra George Buchanan e Thomas Maitland, il fratello più giovane del segretario della regina, Sir William Maitland of Lethington<sup>386</sup>. È compito non facile stabilire quale genere di rapporto vi fosse tra i due interlocutori. Più giovane di Buchanan e formatosi anch'egli a Parigi, Thomas Maitland ricopre nel dialogo il ruolo dell'interlocutore più inesperto, che viene guidato nel ragionamento da Buchanan. Per nulla contento del trattamento riservatogli da Buchanan nel dialogo, Thomas Maitland scrive una lettera alla regina Maria Stuart nel tentativo di dissociarsi sia dalle battute che gli erano state attribuite sia dall'intera invenzione dialogica di Buchanan<sup>387</sup>. Il *De jure regni apud Scotos* viene solitamente considerato appartenente a quei trattati della teoria calvinista della resistenza sviluppata nella seconda metà del Cinquecento<sup>388</sup>. Certamente, questa associazione non è ingiustificata, soprattutto se si considerano i rapporti di George Buchanan con John Knox e Christopher Goodman, ma anche con Theodore Beza e Philippe Duplessis-Mornay. Tuttavia, il *De jure*

---

<sup>386</sup> Per informazioni sulla vita di Thomas Maitland cfr. il saggio di W.S. McKECHNIE, *Thomas Maitland*, «Scottish Historical Review», IV, 1906-7, pp. 274-93.

<sup>387</sup> Si veda la testimonianza di T. INNES, *A Critical Essay on the Ancient Inhabitants of the Northern Part of Britain or Scotland* [1729], William Paterson, Edimburgo 1885, p. 204: «Another original letter of Mr. Thomas Maitland, brother of Lethington, written to Queen Mary, December 1, 1570, in which he protests to her Majesty, that his being brought interlocutor into that dialogue to say whatever Buchanan thought proper to his purpose, was wholly Buchanan's own invention, and that he, Thomas Maitland, had not the least hand in it»; trad. it.: «Un'altra lettera originale del Sig. Thomas Matiland, fratello di Lethington, scritta alla Regina Maria, il 1 dicembre 1570, in cui egli dichiara a Sua Maestà che il fatto stesso di essere stato introdotto come interlocutore in quel dialogo per dire qualsiasi cosa Buchanan ritenesse opportuno al suo scopo fu interamente un'invenzione di Buchanan e che lui, Thomas Maitland, non fosse minimamente coinvolto».

<sup>388</sup> È l'etichetta della «Calvinist resistance theory» generalmente utilizzata dagli interpreti a partire dagli studi di Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, CUP, Cambridge 1978, vol. II.



*regni* è prima di tutto un dialogo sulla distinzione tra re e tiranno, tra monarchia e tirannide, ed è da questo punto di vista che si intende analizzarlo in queste pagine.

\*

Figlia di Giacomo V di Scozia e della duchessa Maria di Guisa, Maria Stuart viene eletta, a causa della morte del padre, sovrana di Scozia nel dicembre 1542, pochi giorni dopo la sua nascita, anche se la reggenza sarà mantenuta fino al 1560 dalla madre, Maria di Guisa. Promessa sposa di Francesco di Valois, delfino di Francia, Maria Stuart cresce e si forma alla corte francese di Caterina de' Medici. Alla morte prematura del marito, Maria fa ritorno in Scozia, dove si trova a fronteggiare una situazione instabile soprattutto sul fronte religioso, poiché, durante la sua assenza, il Parlamento scozzese ha approvato la modificazione della religione di stato sancendo così in modo ufficiale il passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo. Di ritorno in patria, Maria Stuart, seppur cattolica, è costretta a tollerare la nuova religione, senza alcuna possibilità di imporre il cattolicesimo. Eppure, le difficoltà più gravi del suo regno cominciano con il suo secondo matrimonio. Il vincolo matrimoniale con il cattolico Henry Stuart, Lord Darnley, costituisce un motivo di forte tensione con i nobili protestanti di Scozia. Il matrimonio, da cui nasce Giacomo Stuart, dura solo un paio d'anni, a causa della partecipazione di Darnley all'omicidio di Davide Rizzio (o Riccio), segretario e intimo confidente della regina, avvenuto il 9 marzo 1566. Nonostante il pentimento di Darnley, l'omicidio di Rizzio manda in frantumi un matrimonio già infelice e convince la regina ad esautorare progressivamente Darnley. Ricoverato in una casa di cura a Edimburgo, Darnley rimane vittima di un'esplosione, molto probabilmente una strategia pianificata per eliminarlo. Non si sa effettivamente se Maria fosse pienamente a conoscenza dei fatti e in che misura fosse coinvolta nell'omicidio del marito; in ogni

caso, questo evento macchia pesantemente la reputazione della sovrana, soprattutto perché il conte di Bothwell, principale accusato dell'omicidio poi assolto, diverrà il terzo marito della regina. Questo terzo matrimonio non viene accettato dai Lord protestanti che si rivoltano; Bothwell si dà alla fuga e Maria Stuart, presa prigioniera, è costretta ad abdicare in favore del figlio Giacomo. Imprigionata nel castello di Loch Leven, Maria Stuart riesce a fuggire in Inghilterra, nella speranza di essere protetta e aiutata dalla regina Elisabetta, sua cugina. In Inghilterra Maria Stuart non trova in Elisabetta l'appoggio sperato; per circa un ventennio Maria Stuart rimane in prigione. La sua posizione si complica ulteriormente quando i cattolici inglesi iniziano ad organizzare congiure a suo nome. Accusata di condurre attività cospirativa contro la regina d'Inghilterra, Maria Stuart, nonostante alcuni iniziali – e ben comprensibili – indugi di Elisabetta nel mandare a morte una sovrana, viene decapitata sulla pubblica piazza l'8 febbraio 1587<sup>389</sup>.

Il *De jure regni apud Scotos* di George Buchanan è composto in seguito all'assassinio di Darnley, avvenuto il 10 febbraio 1567, e alla conseguente deposizione della regina Maria Stuart. Il 24 luglio 1567 la regina abdica a favore del neonato figlio Giacomo, ma la reggenza è nelle mani del conte di Moray, fratellastro della regina. Nel *De jure regni* Buchanan dà per assunta la complicità di Maria Stuart nell'omicidio di Darnley e nel dialogo non si rinviene alcun tentativo di dare prova dell'effettivo coinvolgimento della sovrana. Il dialogo è composto probabilmente anche per mostrare che gli scozzesi, nel deporre Maria Stuart, hanno agito conformemente alle leggi di natura, alle leggi divine e alle leggi positive, e non possono essere in al-

---

<sup>389</sup> Diversi sono gli studi storici e biografici su Maria Stuart. Tra questi, si vedano soprattutto: A. FRASER, *Maria Stuarda regina di Scozia* [ed. originale: *Mary Queen of Scots*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1970], Sansoni, Firenze 1974; T. VICARY, *Mary Queen of Scots*, OUP, Oxford 2000; K.P. WALTON, *Catholic Queen, Protestant Patriarchy. Mary Queen of Scots, and the Politics of Gender and Religion*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2007.

cun modo condannati<sup>390</sup>. La critica di Buchanan alla sovrana non poggia tanto sulla colpa di idolatria quanto piuttosto sull'accusa di tirannia. La tirannia è ciò che più di ogni altra cosa minaccia e mette a rischio la tenuta delle istituzioni statali<sup>391</sup>; da questo punto di vista, rimuovere Maria Stuart dal trono sembra essere la soluzione adeguata e non più rinviabile.

Il *De jure regni* non è l'unico testo attribuito a Buchanan in cui la regina viene individuata come colpevole della morte di Lord Darnley. Il *De Maria Scotorum Regina*, che diverrà noto con il titolo dell'edizione vernacolare *Ane Detectioun of the Duinges of Marie Quene of Scottes*, è un trattato anti-mariano, attribuito a Buchanan e apparso nel 1571, in cui viene presentata ampia documentazione a sostegno della colpevolezza di Maria Stuart e del suo coinvolgimento nell'omicidio di Darnley. Questo testo nasce in risposta alla richiesta della regina d'Inghilterra, Elisabetta Tudor, di giustificare la ribellione di Moray contro la legittima sovrana di Scozia, dando prova della cattiva e intollerabile condotta di quest'ultima. Così, nella *Detectioun* viene pubblicata una parte della corrispondenza personale della sovrana, pubblicazione che ha come unico obiettivo quello di incastrare definitivamente la regina e di dipingerla come corrotta e indifendibile<sup>392</sup>. Anche la *Detectioun*, al pari del *De jure regni*, intende giustificare la deposizione di Maria Stuart<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> Questo è suggerito chiaramente anche da F. OAKLEY, *On the Road from Constance to 1688: the Political Thought of John Major and George Buchanan*, «Journal of British Studies», I, 1962, 2, p. 21.

<sup>391</sup> La tirannide, quindi, non mette a rischio soltanto l'anima individuale del re, ma la stessa continuità dello stato. In questo, c'è chi ha individuato una differenza con John Knox. Cfr. C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82) in the British Atlantic World before 1832*, PhD Dissertation, University of Glasgow, 2004, p. 30.

<sup>392</sup> Cfr. T. MCELROY, *Performance, Print and Politics in George Buchanan's Ane Detectioun of the duinges of Marie Quene of Scottes*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, a cura di C. Erskine e R. Mason, Ashgate, Aldershot 2012, p. 64. In questo saggio l'autrice spiega che nella *Detectioun* si ritrova una certa insistenza sugli elementi teatrali che caratterizzano la figura 'tirannica' di Maria Stuart nel pianificare l'omicidio del marito.

<sup>393</sup> Per le accuse a Maria Stuart e il peso della *Detectioun* si veda C. SHRANK, «*This fatal Medea*», «*this Clytemnestra*»: *Reading and the Detection of Mary Queen of Scots*, «Huntington Library Quarterly», LXXIII, 2010, 3, pp. 523-41. Sul rapporto tra Buchanan e Ma-

Torniamo ora al *De jure regni apud Scotos*. Di rientro dalla Francia, Maitland e Buchanan, considerando «de perturbato patriae statu»<sup>394</sup>, cominciano a discutere della situazione politica scozzese. Maitland fa riferimento, senza nominarli direttamente, a due distinti ‘crimini’: il primo crimine è l’omicidio di Lord Darnley; il secondo, e più recente, è la deposizione della sovrana. Maitland considera l’omicidio di un re un delitto orribile e inaccettabile; eppure, il crimine più recente, la deposizione della legittima sovrana, sembra preoccuparlo in modo ancor più pressante, soprattutto per la reazione degli altri stati europei di fronte a questo evento<sup>395</sup>. Tuttavia, Buchanan mette in chiaro che non si possono deplorare entrambi i crimini simultaneamente, poiché, in questo caso, la condanna di un crimine implica, di necessità, l’approvazione dell’altro, e viceversa<sup>396</sup>. Se, per esempio, si considera inammissibile l’uccisione di Darnley, di conseguenza, la deposizione della regina, implicata nell’omicidio, appare come una punizione giusta e inevitabile.

Deplorando lo stato di decadenza in cui si trova l’istituzione monarchica in Scozia, Maitland si mostra cosciente del disprezzo, ormai pericolosamente diffuso, cui è soggetta l’istituzione regale, tradizionalmente ritenuta, a giusto titolo, sacra e inviolabile<sup>397</sup>. A partire da questa nuova consapevolezza, i due interlocutori cominciano a dialogare intorno ad una questione

---

ria Stuart si tenga presente il saggio di R. MASON, *George Buchanan and Mary Queen of Scots*, «Records of the Scottish Church History Society», XXX, 2000, pp. 1-27.

<sup>394</sup> *De jure regni*, p. 4.

<sup>395</sup> Maitland sta qui ponendo il problema della condanna da parte dell’Europa della deposizione di un legittimo sovrano. Cfr. *De jure regni*, p. 8: «Quod autem summum magistratum in ordinem redegerint, nomen regium, quod magnum atque sanctum semper apud omnes gentes fuit, contempserint, nescio quomodo accepturae sint omnes Europae nationes, illaeque in primis quae sub imperio regio vivunt»; trad. it.: «Quanto al fatto che hanno deposto il sommo magistrato e che hanno disprezzato il nome regio, che è sempre stato considerato grande e santo presso tutte le genti, non so in che modo siano disposte ad accettarlo tutte le nazioni europee e, in particolare, quelle che vivono sotto un potere regale».

<sup>396</sup> *De jure regni*, pp. 6-8.

<sup>397</sup> Su questo punto cfr. W.S. McKECHNIE, ‘*De Jure Regni apud Scotos*’, in *George Buchanan: Glasgow Quatercentenary Studies*, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1906, p. 237.

fondamentale, quella dei diritti e doveri del re e dei sudditi, con particolare attenzione al caso scozzese.

### ***§ 2.1. L'origine della società e il potere regale***

Il dialogo si fonda su un principio, cui Maitland dà il suo assenso senza sollevare obiezioni, ovvero che il re e il tiranno sono contrari<sup>398</sup>. Dalla precisa descrizione di monarchia e tirannide il popolo potrà ricavare un'idea chiara e definita sui suoi doveri nei confronti del governante, doveri certamente diversi a seconda che il sovrano sia un re o un tiranno. I due interlocutori, prima di addentrarsi nella questione cruciale del dialogo, la distinzione tra re e tiranno, discutono dell'origine della società politica, in modo da inquadrare adeguatamente la discussione sul potere regale.

Gli uomini vivono originariamente in uno stato di natura, in «capanne e grotte»<sup>399</sup>, conducendo un'esistenza nomade, senza abitazioni e senza leggi. Si riuniscono non tanto per una qualche ragione di utilità, che serve, invece, a mantenere la società, quanto piuttosto per un desiderio naturale, una certa «naturae vis»<sup>400</sup>, che è impressa nell'uomo. È la legge di natura, che Buchanan raffigura come una luce divina infusa nell'animo umano, che spinge gli uomini ad associarsi e a vivere in comunità. L'autore della società umana è, in fondo, Dio stesso<sup>401</sup>. Per mantenere la società, occorre stabilire le autorità sovrane, poiché il corpo politico, al pari del corpo umano, se non viene protetto, non può resistere alle malattie e alla degenerazione. Presso gli antichi, si sostiene che ad essere eletto re è solitamente la persona che, all'interno di una comunità, appare più saggia e prudente, quella persona

---

<sup>398</sup> *De jure regni*, p. 12.

<sup>399</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 14.

<sup>400</sup> *De jure regni*, p. 16.

<sup>401</sup> *De jure regni*, p. 20. Sull'equiparazione tra natura e legge naturale si veda anche J.H. BURNS, *The Political Ideas of George Buchanan*, «Scottish Historical Review», XXX, 1951, p. 62.

che si distingue per virtù rispetto al resto della cittadinanza. Laddove questo non sia possibile, poiché non vi è nessuna persona di eccellente virtù, diviene più difficile pensare alla creazione di un re per il fatto che tra eguali – così sono gli uomini allo stato di natura – è impossibile assumere l'autorità sugli altri. La soluzione è data dalla possibilità di eleggere re qualcuno o per la sua nobiltà, o per i risultati in guerra o per altre meriti oggettivi. L'autorità si elegge per volere del popolo, poiché «populo enim ius est ut imperium cui velit deferat»<sup>402</sup>, vale a dire «il popolo, infatti, ha il diritto di conferire il potere a chi voglia». Tuttavia, cosa succede nel caso in cui il re eletto non possieda, in realtà, alcuna virtù regale e non sia in grado di governare correttamente? Può accadere, infatti, che il popolo scelga un sovrano in modo sconsiderato o che il sovrano si mostri inadatto o malvagio, ma su questo punto torneremo più avanti.

Il re è paragonato al medico, poiché entrambi hanno come proposito la cura e il benessere del corpo che stanno curando<sup>403</sup>. Il paragone si fonda sull'analogia di funzioni: il medico si prende cura del corpo naturale allo stesso modo in cui il re si prende cura del corpo politico<sup>404</sup>. Re e medico hanno un doppio dovere: da un lato, sono tenuti a preservare il corpo in buono stato di salute, dall'altro lato, devono guarirlo quando il corpo è colpito da una malattia<sup>405</sup>. La funzione primaria del medico e del re è quella di garantire l'equilibrio, rispettivamente, all'interno del corpo naturale e del corpo politico.

Il re è anche il padre del popolo, poiché svolge un ruolo di guida nei confronti del popolo su cui esercita il potere<sup>406</sup>. Al pari del padre che pro-

---

<sup>402</sup> *De jure regni*, p. 26.

<sup>403</sup> *De jure regni*, p. 22.

<sup>404</sup> L'insistenza sull'immagine del medico è messa in luce anche da P. CARRIVE, *Il re, il tiranno, il papa, il popolo in George Buchanan*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 480-81.

<sup>405</sup> *De jure regni*, p. 24.

<sup>406</sup> Si vedano i termini solitamente impiegati per indicare il re: padre, pastore, principe, guida, capo, governante. Cfr. *De jure regni*, p. 22.

tegge i suoi figli, il re tutela e difende i suoi sudditi dai nemici esterni e delle offese mutuali. L'insistenza sui doveri e sulle responsabilità del sovrano serve a mettere in evidenza un altro concetto e cioè che i re sono creati non per se stessi, ma per il popolo. Buchanan recupera così un concetto già presente nella *Repubblica* di Platone (345c-e) e nella *Politica* di Aristotele (1310b-1311a).

Il re non possiede secondo Buchanan un potere assoluto. Il detentore del potere sovrano è un uomo e, come tale, è soggetto alle passioni e può commettere degli errori. Il re può sbagliare per ignoranza, per debolezza, per arroganza e per altre molteplici ragioni che lo rendono umano. Questo è il motivo principale per cui i saggi hanno ritenuto opportuno vincolare il re al rispetto della legge<sup>407</sup>. Se Maitland, dal canto suo, ritiene che il ragionamento di Buchanan sia ingiusto nei confronti dei re, Buchanan sostiene, invece, che non bisogna mai perdere di vista il vero motivo per cui i re sono stati stabiliti, ovvero per il mantenimento della giustizia. Se i re, durante l'esercizio del loro potere, non avessero mai trascurato il fine del loro incarico, sarebbero potuti rimanere svincolati dal rispetto della legge. Tuttavia, siccome nessun uomo è privo di difetti e le istituzioni umane sono altamente mutevoli, la situazione originaria si è gradualmente deteriorata e i re si sono trasformati in tiranni, cominciando a governare secondo il loro arbitrio e in

---

<sup>407</sup> *De jure regni*, p. 32: «M. – Non censes igitur rerum omnium arbitrium penes regem esse debere? B. – Minime. Nam eum non solum regem sed etiam hominem esse memini, multa per ignorantiam errantem, multa sponte peccantem, multa prope invitum, quippe animal ad omnem favoris et odii auram facile mutabile. Quod vitium naturae magistratus augere etiam solet, adeo ut hic potissimum sententiam illam ex comoedia veram esse comperiam, omnes licentia deteriores fieri. Quamobrem legem ei adiungendam censuerunt homines prudentissimi quae vel ignorantiam ostendat vel aberrantem in viam reducat»; trad. it.: «M. – Non credi, dunque, che l'arbitrio su tutte le cose debba essere di competenza del re? B. Nient'affatto. Ricordo, infatti, che lui non è soltanto un re, ma anche un uomo: sbaglia molte cose per ignoranza, cade molte volte in errore consapevolmente, molte altre quasi contro voglia, poiché è un essere vivente facilmente suscettibile ad ogni leggero mutamento di favore e di odio. E questo vizio di natura è anche solito innalzare i magistrati, al punto che riconosco soprattutto a questo proposito la verità di quella frase della commedia: la licenza rende tutti peggiori. Per questo motivo, uomini molto saggi hanno ritenuto di dover accostare al re una legge che o gli mostri la via quando ignora o lo riconduca sulla via quando sbaglia».

modo incontrollato. Il loro comportamento rende necessaria l'introduzione delle leggi da parte del popolo, e il popolo, da parte sua, si accorge che è meglio affidare la propria libertà alle leggi piuttosto che ai re<sup>408</sup>. Quindi, i sovrani sono obbligati a conformare le loro azioni e i loro discorsi al rispetto della legge. Il rapporto tra re e legge si sintetizza con il detto ciceroniano tratto dal *De legibus* (III,1): «Rex lex loquens, lex rex mutus», «il re è la legge parlante, la legge il re muto». In virtù del fatto che la legge è esente dai limiti umani, «lex surda inhumana inexorabilis est»<sup>409</sup>, l'autorità della legge sul re deve essere assoluta e completa. Infatti, la legge, espressione della ragione, rimane sempre la stessa e non è mutevole come gli uomini; essa diviene, perciò, garanzia di equità e principio di giustizia. Così come i disaccordi, i dissensi tra gli uomini hanno reso necessarie la creazione di un re e l'uscita dallo stato di natura, le offese compiute dai sovrani nei confronti dei sudditi hanno reso necessarie le leggi<sup>410</sup>. Le leggi sono introdotte perché impediscano al re di commettere violenze, perché circoscrivano le passioni cui il re, essendo umano, è inevitabilmente soggetto. Secondo Buchanan, quindi, non è vero che ai re viene affidato un potere assoluto. Il popolo salvaguarda i suoi interessi definendo, con le leggi, lo scopo e i limiti del potere politico.

Di fronte all'esposizione della dottrina della monarchia limitata da parte di Buchanan la reazione di Maitland non si fa attendere. Maitland rimprovera a Buchanan di aver messo in serio pericolo la sacralità del re, poiché, assoggettandolo alla legge, lo imprigiona e lo mette in catene. In più luoghi Maitland fa notare al suo interlocutore di aver tolto ai re molti dei poteri che spettano loro di diritto<sup>411</sup>. Stando a quanto sostenuto da Buchanan, risulta difficile immaginare che un uomo possa nutrire il desiderio di

---

<sup>408</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 34. Un ragionamento analogo è presente anche nelle riflessioni di John Milton contenute nel *Tenure of Kings and Magistrates*.

<sup>409</sup> *De jure regni*, p. 48.

<sup>410</sup> *De jure regni*, p. 42.

<sup>411</sup> Cfr. anche *De jure regni*, p. 68.



diventare re e di assumersi questo incarico tanto gravoso quanto ingrato. Su questo punto Buchanan non può essere più chiaro: il re svolge un servizio per gli altri. Il re è un servitore dello stato e del popolo, è un «custos societatis»<sup>412</sup>, un guardiano della società. Emerge così l'idea, che verrà ripresa da John Milton, che il re sia un rappresentante più che un capo del popolo. Inoltre, al re è affidata una missione morale, quella di rappresentare un esempio di virtù agli occhi dei suoi sudditi<sup>413</sup>. Proprio perché è un modello di riferimento per la comunità, è ancora più importante che il re si comporti correttamente. In un certo senso, si può dire che la funzione regale acquisisce una dimensione teatrale, poiché il re si trova sempre «in orbis theatro»<sup>414</sup>. Le virtù del re, che è esposto agli occhi del pubblico come un attore sul palcoscenico, possono essere ammirate da tutti, ma da quella posizione i suoi vizi non possono rimanere nascosti. Si profila così all'interno del dialogo buchaniiano la questione del re ideale, che non è mosso da rabbia, invidia o altre passioni, ma che governa i suoi sudditi guardando soltanto a ciò che è giusto ed equo. In un mondo ideale il monarca non dovrebbe nemmeno essere vincolato dalle leggi; d'altronde, l'esigenza di controllare le passioni del re discende proprio dal fatto che non viviamo in un mondo utopico.

Per quanto riguarda l'esercizio pratico del potere, il re si avvale di collaboratori, tra cui giuristi e magistrati, che si occupino di amministrare la giustizia, perché sarebbe impossibile per lui governare in completa autonomia<sup>415</sup>. Il monarca condivide i suoi impegni di governo con persone affidabili e scelte con cura. Nel *De jure regni* si delinea, ancora in forma abbozzata, la dottrina della separazione dei poteri, che sarà poi attribuita a Montesquieu. Il re detiene il potere esecutivo e non si occupa in prima persona delle funzioni amministrative né delle mansioni giudiziarie. Alla funzione

---

<sup>412</sup> *De jure regni*, p. 40.

<sup>413</sup> Questo è suggerito da R. MASON, *Introduction* a G. BUCHANAN, *De jure regni*, p. LIV.

<sup>414</sup> *De jure regni*, p. 72.

<sup>415</sup> *De jure regni*, pp. 44-46.

legislativa Buchanan dedica un'attenzione particolare, soprattutto alla luce dell'acquisizione precedente, e cioè del fatto che il re è vincolato al rispetto della legge. Evidentemente, non è il re che stabilisce le leggi civili e, di conseguenza, diviene ancora più importante individuare il soggetto politico che ha il diritto di stabilire la legge. Buchanan sostiene che debba essere garantito al popolo il diritto di dettare al sovrano l'estensione della sua autorità, affinché il re non ecceda nell'esercizio delle sue funzioni, ma si limiti ad esercitare il potere secondo il diritto che gli è stato affidato dal popolo<sup>416</sup>. L'elaborazione delle leggi sembra essere affidata al popolo, poiché, essendo composto da un elevato numero di persone, risulta essere un miglior giudice di quanto non lo siano i singoli individui. Da questo punto di vista, è più probabile che in una moltitudine vi siano qualità contrastanti che, unite, producono un maggior grado di virtù. L'idea, proposta da Buchanan, di affidare la funzione legislativa al popolo – un vero momento di svolta all'interno del dialogo – scatena la reazione del suo interlocutore. Maitland è convinto che attribuire la funzione legislativa al popolo sia una scelta insensata, poiché il popolo è, secondo la visione tradizionale, una «belua multorum capitum»<sup>417</sup>, una bestia dalle molteplici teste. Secondo Maitland, il popolo è incostante, vulnerabile, inaffidabile; perciò, non ci può essere scelta peggiore di attribuire al popolo un compito tanto delicato e cruciale. A questa dura obiezione Buchanan replica, se non ritrattando completamente, riconsiderando in larga parte la tesi espressa in precedenza:

Ego numquam existimavi universi populi iudicio eam rem permitti deberi, sed ut prope ad consuetudinem nostram ex omnibus ordinibus selecti ad regem in consilium coirent, deinde, ubi apud eos προβουλευμα factum esset, id ad populi iudicium deferretur<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> È un ragionamento che Buchanan accenna quando tratta della creazione dei re. Cfr. *De jure regni*, p. 34.

<sup>417</sup> *De jure regni*, p. 54.

<sup>418</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Io non ho mai creduto che questa cosa dovesse essere affidata al giudizio del popolo, ma che, com'è nella nostra consuetudine, gli individui selezionati da tutti

In risposta al suo interlocutore, Buchanan precisa che la funzione legislativa deve essere affidata non al popolo intero, ma a uomini selezionati, appartenenti ai diversi ordini della società, che si riuniscono in consiglio con il re. Buchanan sembra qui alludere ad un'antica consuetudine scozzese, secondo cui si nomina la *Committee of the Articles*, una commissione composta da uomini provenienti da tutti gli ordini – gli *estates* – riuniti in Parlamento. Questa commissione ha il compito di formulare la legislazione in assemblee con il re, per poi sottoporla al Parlamento per la ratifica e l'approvazione finale<sup>419</sup>. Non sembra, quindi, che l'intero popolo sia chiamato a stabilire le leggi o a darne approvazione; a conferma di ciò si potrebbe addurre anche il fatto che Buchanan utilizzi in questo contesto l'espressione «populus» e non «universus populus». In questo brano Buchanan impiega il termine greco *προβουλευμα*, la 'deliberazione preliminare', che indicava nell'antica Atene una proposta di decreto o di legge presentata alla discussione in una riunione dell'assemblea popolare. Nel riunire più persone a stabilire le leggi c'è un evidente vantaggio, poiché, in generale, ci sono meno possibilità di commettere errori quanto più il numero di persone coinvolte nella decisione è elevato. Seguendo un'argomentazione aristotelica, Buchanan afferma che in gruppo si raggiunge un grado di virtù più alto rispetto alla virtù individuale<sup>420</sup>. In questo senso, l'unione di più persone diviene garanzia di una

---

gli ordini si recassero a consiglio dal re, poi, una volta fatta la deliberazione preliminare fra loro, la sottoponessero al giudizio del popolo».

<sup>419</sup> Questo è suggerito da R. MASON, *People Power? George Buchanan on Resistance and the Common Man*, in *Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*, a cura di R. von Friedeburg, Duncker & Humblot, Berlino 2001, p. 176. Si veda anche R. MASON, *Rex Stoicus: George Buchanan, James VI and the Scottish Polity*, in *New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland*, a cura di J. Dwyer, R. Mason, A. Murdoch, Donald Publishers, Edimburgo 1982, p. 20. Su questo punto si veda anche P. ADAMO, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, in *Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*, a cura di L. Simonutti, Brepols, Turnhout 2014, p. 174.

<sup>420</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 56.

decisione più equilibrata perché, nel comparare pareri divergenti, si bilanciano pregi e difetti degli individui.

Si è già visto come le leggi siano introdotte per evitare di attribuire un potere discrezionale al re. A questo punto, un altro aspetto da considerare riguarda l'interpretazione della legge. Concedere al re il diritto di interpretare la legge significa, di fatto, concedergli la licenza di piegare la legge ai propri interessi e alle proprie esigenze. L'interpretazione della legge è un nodo centrale del ragionamento di Buchanan, perché la facoltà di interpretare equivale a quella di modificare la legge<sup>421</sup>. Di norma, il diritto di interpretare le leggi è meglio non affidarlo a coloro che possono utilizzarlo come strumento di tirannide, ma deve essere piuttosto affidato ad un corpo di giuristi; altrimenti, il rischio è quello di interpretare la legge non in base a ciò che è giusto e buono per la comunità, ma in base a ciò che è vantaggioso per l'interprete.

Un re buono non ha alcun motivo per temere le leggi. Anzi, il fatto che il re sia sottomesso alle leggi porta con sé il vantaggio che il sovrano verrà protetto dall'intero popolo piuttosto che dagli adulatori e dai cortigiani. L'atteggiamento paterno del re nei confronti del popolo porta con sé un ulteriore vantaggio, poiché rafforza il sentimento di benevolenza dei sudditi nei suoi confronti<sup>422</sup>. Questo è l'esempio positivo incarnato da Numa Pompilio tra i Romani<sup>423</sup>. In questo caso, il popolo è indotto più volentieri all'obbedienza e non deve esservi costretto con la violenza o con altri mezzi coercitivi. Un buon re può essere considerato una benedizione divina per il

---

<sup>421</sup> *De jure regni*, p. 58.

<sup>422</sup> *De jure regni*, p. 72.

<sup>423</sup> *De jure regni*, p. 74. Sul modello di Numa in Machiavelli cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 188-90. Sull'utilizzo di Numa nel pensiero di Buchanan si veda A. WILLIAMSON, *George Buchanan and the Patriot Cause*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, a cura di C. Erskine e R. Mason, Ashgate, Aldershot 2012, p. 99.

popolo<sup>424</sup>, poiché previene o risolve i disordini che si possono creare in seno allo stato e tutela la vita e la proprietà dei sudditi.

## § 2.2. La descrizione del tiranno

Contrariamente ai buoni governanti che apportano benefici ai loro sudditi, i malvagi governanti causano sofferenze e tormenti al loro stesso popolo, sono cioè oppressori e tiranni. Re e tiranno – si è già avuto modo di affermarlo – sono contrari<sup>425</sup>. Dal punto di vista di Buchanan, non c'è niente di meglio di un re buono e niente di più pernicioso di un tiranno<sup>426</sup>.

Una descrizione del tiranno emerge, prima ancora che nel *De jure regni apud Scotos*, nella tragedia composta da Buchanan intorno al 1540, durante il suo soggiorno nella Guyenne, intitolata *Baptistes sive Calumnia*. Nel *Baptistes*, pubblicato solo nel 1577, viene raccontato il destino di Giovanni il Battista durante il regno di Erode in Galilea<sup>427</sup>. A causa della sua attività di predicatore, Giovanni il Battista viene imprigionato e poi decapitato nel 32 d.C. su richiesta di Salomè. Salomè, indicata genericamente nel *Baptistes* come 'puella', fanciulla e figlia, è la figlia di Erodiade, che diventa moglie di Erode, dopo essere rimasta vedova di Filippo, fratello di Erode.

Nel secondo atto del *Baptistes*, in un dialogo tra Erodiade ed Erode, la regina esorta il marito a mettere a morte Giovanni il Battista<sup>428</sup>. Temendo

---

<sup>424</sup> *De jure regni*, p. 74.

<sup>425</sup> Per la distinzione tra re e tiranno cfr. I.D. McFARLANE, *Buchanan*, Duckworth, Londra 1981, p. 397. Sul tiranno come anti-modello si veda anche Y.C. ZARKA, *John Milton: la république contre la monarchie*, in *Monarchie et république au XVII<sup>e</sup> siècle*, a cura di Y.C. Zarka, puf, Parigi 2007, p. 33.

<sup>426</sup> *De jure regni*, p. 106.

<sup>427</sup> La vicenda narrata nella tragedia rappresenta un'immagine della tirannide di quel tempo e cioè il trattamento che Enrico VIII Tudor riserva a Tommaso Moro. Questa interpretazione è suggerita da J.H. BURNS, *The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 193.

<sup>428</sup> G. BUCHANAN, *Baptistes sive Calumnia tragædia* in S.B. BERKOWITZ, *A Critical Edition of George Buchanan's Baptistes and of the Anonymous Tyrannicall-Government*

l'attività di predicazione del Battista, Erodiade sprona il re a reprimere qualsiasi forma di ribellione e ad opporsi seriamente al profeta riformatore, giudicandolo sovversivo. La regina intende proteggere l'ordine pubblico e ritiene che far insinuare i ribelli e i riformatori sia la via più facile e sicura per disgregare la società dall'interno e per diventare spettatori della rovina dello stato. Per quanto il Battista condanni apertamente la condotta di Erode, specialmente per il suo legame impuro con Erodiade, Erode, che nutre un timore reverenziale nei confronti del Battista, trova il profeta inoffensivo. In tutta la tragedia, Erode è indeciso su come procedere, perché è molto preoccupato dal fatto di risultare un buon re agli occhi del popolo<sup>429</sup>. Contrariamente al marito, la regina ritiene che gli interessi personali dei regnanti debbano collocarsi sempre al di sopra del bene dei sudditi<sup>430</sup>. Erode, invece, è consapevole della distanza che separa re e tiranno ed esplicita che il tiranno è colui che diviene nemico per i suoi stessi sudditi<sup>431</sup>. Pur partendo da questa consapevolezza, Erode, ossessionato dal timore di apparire come un sovrano virtuoso agli occhi dei sudditi, durante il corso della tragedia si trasformerà in un tiranno.

Nel quinto atto del *Baptistes* la figlia di Erodiade, spinta dalla madre, chiede a Erode la testa di Giovanni Battista come ricompensa per aver danzato durante un banchetto. In questa scena, tra Erode e la ragazza si sviluppa una conversazione intorno ai doveri del sovrano nei confronti dei sudditi<sup>432</sup>. Mentre Erode teme che, accettando la richiesta della ragazza e condannando a morte il Battista, sarà mal visto dai suoi sudditi e giudicato un tiranno, la

---

Anatomized, PhD Dissertation, Harvard University, 1986, p. 747. Per lo studio del *Baptistes* si veda soprattutto C. FERRADOU, "Securus est quem civium servat fidem": the People, the King and the Tyrant in George Buchanan's Dramatic and Political Works, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 15-34.

<sup>429</sup> Sui dubbi e le indecisioni di Erode ha insistito P. ADAMO, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, cit., p. 159.

<sup>430</sup> Questo è sottolineato anche da R. MASON, 'Rex Stoicus': George Buchanan, James VI and the Scottish Polity, cit., p. 13.

<sup>431</sup> G. BUCHANAN, *Baptistes*, cit., p. 751.

<sup>432</sup> *Baptistes*, pp. 850-56.

ragazza si mostra convinta che i re vadano soltanto temuti e non amati, poiché soltanto i re temuti vengono rispettati dal popolo. Se Erode sostiene che la clemenza può permettergli di guadagnare la fiducia e la lealtà dei cittadini, la figlia di Erodiade, invece, si fa promotrice del governo della forza e del timore, l'unico modo, a suo avviso, per costruire un governo saldo e duraturo. Erode finirà per lasciarsi convincere dagli argomenti della ragazza e di Erodiade; a nulla varrà l'avvertimento del Battista secondo cui coloro che opprimono e puniscono gli innocenti saranno a loro volta puniti da Dio. Erode completa così la sua trasformazione in tiranno. Alla fine del *Baptistes* il tiranno trionfa sul buon monarca, il governo arbitrario sul governo giusto ed equo.

Torniamo ora al *De jure regni apud Scotos*. La descrizione del tiranno prende le mosse dall'analisi etimologica che si evince dal fitto scambio di battute tra Buchanan e Maitland. Di origine incerta, il termine 'tiranno' è solitamente impiegato, presso i Greci e i Romani, per indicare l'autorità che detiene un potere illimitato, svincolato dalle leggi e non soggetto a giudizio<sup>433</sup>. Se inizialmente il lemma 'tiranno' ha una connotazione positiva, con il passare del tempo, diviene dispregiativo ed entra a far parte di quella lista di nomi che suscitano associazioni negative quando vengono utilizzati, cosa che accade, per esempio, con i nomi di 'Nerone' e 'Giuda'. A causa dei crimini commessi dai primi tiranni, lo stesso nome di 'tiranno' è divenuto odioso e vergognoso, tanto da risultare in certi casi un vero e proprio insulto.

Si profila a questo punto il ragionamento sulla distinzione tra re e tiranno. Da Aristotele Buchanan recupera le numerose e significative differenze che marcano la distanza tra re e tiranno:

---

<sup>433</sup> *De jure regni*, p. 80. Buchanan propone anche l'ipotesi che originariamente i termini 're' e 'tiranno' significavano lo stesso concetto e che probabilmente 'tiranno' era il termine più antico, poi sostituito da quello di re, che alludeva, però, ad un'autorità più mite.

Regium enim imperium secundum naturam est, tyrannicum contra: rex volentibus, tyrannus invitis imperat; regnum liberi inter liberos est principatus, tyrannis domini in servos; regi cives excubant ad salutem eius tuendam, tyranno peregrini ad cives opprimendos; alter enim civibus, alter sibi gerit imperium<sup>434</sup>.

Come insegna Aristotele, il re governa uomini liberi, mentre un tiranno governa come un padrone sui propri schiavi. Ancora, se un re governa per il bene dei sudditi, per garantire loro pace e sicurezza, un tiranno, al contrario, opprime i suoi sudditi senza difenderli dai pericoli esterni o dalle offese reciproche. La distinzione tra re e tiranno non può essere più netta. Chiamiamo tiranno una persona che riceve il potere non dalla volontà e dal consenso del popolo, ma che raggiunge il potere con la forza o lo usurpa con la frode. Anche se nel *De jure regni apud Scotos* non viene teorizzata esplicitamente la distinzione tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*, essa è sottintesa e si può riconoscere in un interrogativo posto da Maitland:

Quod eos qui per vim et citra populi consensum summum imperium sunt adepti, ita tamen multos annos civitatibus suis praefuerunt ut eorum administrationis populum non paenituerit?<sup>435</sup>

Come dobbiamo considerare i governanti che hanno preso il potere con la forza e senza il consenso del popolo, ma che hanno governato giustamente? In altri termini, come dobbiamo considerare un usurpatore – giuridicamente, un *tyrannus ex defectu tituli* – che non si comporta, però, come un cattivo governante, come un *tyrannus ex parte exercitii*? La questione posta da Maitland è di grande rilievo. Cosimo de' Medici e Gerone di Siracusa sono

---

<sup>434</sup> *De jure regni*, p. 84; trad. it.: «Infatti, il potere regale è secondo natura, il potere tirannico contro natura; il re governa su chi ne accetta il potere, il tiranno su chi non lo vuole; il principato è un regno di un libero fra i liberi, la tirannide è un regno di un padrone sui servi; i cittadini vigilano sul re per difenderne la salvezza, gli stranieri vigilano sul tiranno per opprimere i cittadini; il primo gestisce il potere per i cittadini, l'altro per se stesso».

<sup>435</sup> *Ibidem*; trad. it.: «E che dire di coloro che si sono impadroniti del massimo potere attraverso la violenza e contro il consenso del popolo e che tuttavia sono rimasti a capo delle loro città per molti anni senza che il popolo si dispiacesse della loro amministrazione?».



citati da Maitland come due esempi di governanti che hanno preso il potere senza il consenso del popolo, ma che hanno saputo governare correttamente e nell'interesse dei sudditi. Avendo governato giustamente e avendo salvaguardato gli interessi del popolo, viene da chiedersi se Gerone e Cosimo debbano essere considerati comunque tiranni. Buchanan risponde che essi non vanno tolti dalla categoria dei tiranni e, tuttavia, il loro governo va tollerato nei casi in cui non possa essere eliminato senza incappare in una rovina pubblica. È lo stesso ragionamento che ci induce a sopportare una malattia quando non siamo certi dell'efficacia della cura<sup>436</sup>.

Invece, nei casi in cui ci si trova di fronte ad un cattivo governante, interessato soltanto al piacere personale piuttosto che all'interesse pubblico, questo governante è e deve essere considerato, a tutti gli effetti, un nemico di Dio e dell'uomo:

At qui palam non patriae sed sibi gerunt imperium neque publicae utilitatis sed suae voluptatis rationem habent, qui stabilimentum suae auctoritatis in civium infirmitate collocant quique regnum non procurationem a Deo creditam sed potius praedam sibi oblatam credunt, hi non civili nobiscum aut aliquo humanitatis vinculo iuncti sunt, sed Dei et hominum hostes maxime omnium capitales iudicari debent<sup>437</sup>.

Se l'usurpatore che dà prova di essere un buon governante può essere tollerato, diverso è il caso del *tyrannus ex parte exercitii*. Non badando all'utilità pubblica ma soltanto al profitto personale, il malvagio governante si pone

---

<sup>436</sup> Cfr. il passo del *De jure regni*, p. 86: «Sed hoc tyrannorum genus fortasse tolerandum fuerit si absque publica pernicie tolli non possit, velut quosdam corporis morbos potius perferimus quam vitam in ancipitem dubiae curationis aleam coniciamus»; trad. it.: «Ma questo genere di tiranni si dovrebbe forse sopportare se non potesse essere eliminato senza una pubblica catastrofe, allo stesso modo in cui sopportiamo certe malattie del corpo piuttosto che gettare la nostra vita all'incerta sorte di una cura dubbia».

<sup>437</sup> *Ibidem*; trad. it.: «Ma coloro che apertamente esercitano il potere non per la patria ma per se stessi e non hanno cura della pubblica utilità ma del proprio piacere, che basano la stabilità della propria autorevolezza sulla cattiva condizione dei cittadini e che non considerano il proprio regno un dono affidato loro da Dio ma piuttosto una preda loro offerta, costoro non sono uniti a noi da alcun vincolo civile o umano, ma devono essere giudicati al massimo grado nemici capitali di Dio e di tutti gli uomini».

frontalmente contro la comunità che deve governare. Quindi, il vero bersaglio della critica che Buchanan prepara nel dialogo è costituito dai tiranni d'esercizio, coloro che devono essere considerati «*Dei et hominum hostes*».

In linea con la funzione di guida di cui sono investiti, i re sono tenuti a introdurre delle misure che mirino al benessere generale. Se un buon re è padre del popolo, al contrario, non si può chiamare 'padre' un governante che tratta i suoi sudditi come schiavi. Se è la virtù che ci fa scegliere i sovrani, di conseguenza, un re senza virtù o un sovrano che governa contro i suoi sudditi non è degno di essere chiamato re<sup>438</sup>. Un tiranno non appartiene alla società degli uomini, perché si colloca al di fuori o al di sopra di quelle leggi che delimitano e definiscono i confini della società stessa. I tiranni si situano fuori dai confini della legge e della società, e devono essere considerati, anziché appartenenti alla specie umana, bestie feroci e nemici di Dio e degli uomini<sup>439</sup>. I tiranni hanno un carattere 'mostruoso' anche se mantengono sembianze umane. È il caso di Caligola, che non ha nulla di umano eccetto il suo aspetto esteriore<sup>440</sup>. In quanto a mostruosità, l'immagine della tirannide è ben rappresentata dalle Furie, esseri mitologici ostili alla natura umana, spiriti maligni che provano piacere nel tormentare gli uomini<sup>441</sup>. Il fatto che colui che debba essere custode del popolo e garante della vita comune si trasformi nella causa dei tormenti e delle sofferenze del popolo è un aspetto di importanza capitale. Mentre nei re si rinviene un lato umano, i tiranni perdono i connotati della natura umana, anche perché si isolano dalla società degli uomini. Chi uccide queste bestie e nemici della società umana

---

<sup>438</sup> *De jure regni*, p. 88.

<sup>439</sup> *Ibidem*: «*Deo et hominibus habendos inimicos, eosque in luporum aliove noxiorum animalium genere potius quam hominum habendos putem, quae qui alit et sibi perniciem alit et aliis, qui occidit non sibi modo sed publice universis prodest*»; trad. it.: «Io crederei che costoro debbano essere giudicati nemici di Dio e degli uomini, e che debbano essere annoverati nella specie dei lupi o di altri animali feroci piuttosto che degli uomini; e chi li nutre alimenta un danno per se stesso e per gli altri; chi li uccide giova non soltanto a se stesso, ma a tutti pubblicamente».

<sup>440</sup> *De jure regni*, p. 92.

<sup>441</sup> *De jure regni*, p. 90.

non avvantaggia solamente se stesso, ma rende un servizio all'intera comunità.

Pur potendo dominare incontrastati, i tiranni temono tutti gli uomini, sia i nemici esterni sia i sudditi su cui governano:

Foris hostes, domi cives metuunt, nec cives modo sed domesticos propinquos fratres coniuges liberos parentes. [...] Itaque cum vicinis externum, cum civibus civile, cum suis domesticum bellum semper aut gerunt aut metuunt, nec usquam auxilia sperant praeter mercede conducta, neque bonos conducere audent neque malis fidere possunt. Quid istis tandem in vita iucundum esse potest?<sup>442</sup>

Si ritrova in questo passaggio il celebre *topos* dell'infelicità del tiranno. Come possono i tiranni vivere serenamente e provare piacere durante la loro vita, se sono tormentati dalla paura? Torturati al solo pensiero di poter essere vittime di congiure, i tiranni non riescono a godersi un singolo momento di tranquillità e vivono nell'ansia perenne di non poter preservare la propria vita e i propri averi. In molti casi, per evitare di essere vittime diventano carnefici, ordinando anticipatamente di uccidere familiari, consiglieri o qualsiasi persona sospetta che sia vicina a loro.

### **§ 2.3. La punizione dei tiranni e il diritto di resistenza**

Una volta definito il tiranno, resta ora da considerare la questione della punizione dei tiranni. Cosa è legittimo fare quando un re degenera in tiranno e diviene nemico pubblico? Per affrontare in modo completo il tema della pu-

---

<sup>442</sup> *De jure regni*, p. 90; trad. it.: «All'esterno temono i nemici, in patria i cittadini e non soltanto i cittadini, ma anche i domestici, i parenti, i fratelli, i coniugi, i figli e i genitori. E, dunque, o conducono o temono sempre una guerra esterna con i vicini, civile con i cittadini, domestica con i loro familiari, e non sperano mai in un aiuto se non pagando un prezzo, e non osano portare con sé gli onesti né possono affidarsi ai malvagi. Quale felicità insomma possono avere nella vita?».

nizione occorre tornare brevemente sulla questione della creazione del re. Concentriamoci sul caso scozzese. Finora è rimasta in sospeso la questione della creazione dei re in Scozia, poiché Maitland spiega la successione regale facendo riferimento al diritto ereditario, mentre Buchanan propende per la monarchia elettiva. A fronte dell'eguaglianza originaria degli uomini, l'unico criterio di legittimità di un sovrano è l'elezione. Questa è la pratica vigente nel regno di Scozia. Buchanan identifica Kenneth III, re di Scozia dal 997 al 1005, come il sovrano che ha trasformato la carica regale da elettiva a ereditaria<sup>443</sup>. Come si evince dal dialogo, si può ritenere che Kenneth III abbia imposto questa novità contro il volere del popolo oppure che abbia guadagnato l'approvazione popolare con la persuasione o con l'inganno<sup>444</sup>. A questo proposito Buchanan mette in luce un'interessante conseguenza, ragionando sul fatto che quando un sovrano impone qualcosa con la forza, il popolo si può difendere ricorrendo proprio alla forza<sup>445</sup>. In entrambi i casi – successione per ereditarietà o successione per elezione – è il popolo, attraverso la legge che ha fatto, ad approvare il re prima del suo insediamento<sup>446</sup>. Nel pensiero di Buchanan il popolo assume un ruolo assolutamente centrale<sup>447</sup>. Se Maitland ha una pessima visione del popolo inteso come folla ingrata e come moltitudine capace prevalentemente di fare il male, Buchanan, pur ammettendo le debolezze e le incapacità del popolo in certi casi, ritiene che il popolo sia composto da individui mossi in prevalenza da buone intenzioni e inclini a ricercare la libertà e la sicurezza. Il popolo è sovrano nella creazione dei re e non può rinunciare a questo diritto; anzi, al popolo è concessa la facoltà di riacquisire un diritto precedentemente accordato al sovrano. Molti sovrani che hanno utilizzato la loro carica in modo scandaloso o

---

<sup>443</sup> *De jure regni*, p. 96.

<sup>444</sup> Su questo punto cfr. anche W.S. MCKECHNIE, *'De Jure Regni apud Scotos'*, cit., p. 248.

<sup>445</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 96.

<sup>446</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 104. Questa interpretazione è in linea con l'idea di fondo del testo per cui la sovranità risiede nel popolo. Cfr. I.D. MCFARLANE, *Buchanan*, cit., p. 398.

<sup>447</sup> P. CARRIVE, *Il re, il tiranno, il papa, il popolo in George Buchanan*, cit., p. 498.

che hanno esercitato il loro potere in modo crudele sono chiamati a rendere conto ai sudditi del loro comportamento. Alcuni di loro sono stati condannati con il carcere a vita, altri puniti con l'esilio, altri ancora con la morte. Il popolo è tenuto, quindi, a porre un freno alla violenza dei tiranni. Se è vero che coloro che danneggiano i buoni re, sono puniti in modo grave e severo, perché arrecano danno in questo modo all'intera collettività, d'altra parte, è vero anche che i malvagi governanti devono essere puniti. Gli scozzesi sono sempre stati rispettosi nei confronti dei buoni re. Eppure, non sono mai stati clementi nei confronti dei malvagi governanti, i quali sono stati puniti per le loro negligenze e i loro metodi oppressivi. Per spiegare in modo più approfondito la punizione dei governanti che hanno agito da tiranni, Buchanan si richiama inizialmente ad un'antica istituzione scozzese, vale a dire alla creazione di un consiglio di anziani con l'incarico di assistere il capo della comunità e di vigilare sul suo comportamento e sulle sue scelte. Sono privati del loro incarico i capi che non obbediscono alle disposizioni del consiglio degli anziani<sup>448</sup>, il quale non può evitare di intervenire quando vede in pericolo il benessere del popolo.

La possibilità di punire un malvagio governante discende direttamente dal giuramento che il re ha compiuto all'atto d'incoronazione. Al momento di ricevere ufficialmente il potere, i re promettono al popolo di obbedire alle leggi del regno e di rispettare i costumi antichi della nazione<sup>449</sup>. Il giuramento del re di fronte ai sudditi riuniti assume una notevole rilevanza, anzitutto

---

<sup>448</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 102.

<sup>449</sup> *Ibidem*: «Reges nostri, cum publice inaugurantur, populo universo sancte promittunt se leges et maiorum ritus veteraque instituta servaturos eoque iure quod a maioribus acceperunt usuros. Ostendit totus ille caerimoniarum ordo primique regum adventus in singula oppida. E quibus omnibus facile intelligi potest qualem a maioribus acceperint potestatem, non aliam videlicet quam qui suffragiis electi in leges iurant»; trad. it.: «I nostri re, quando vengono consacrati pubblicamente, promettono solennemente all'intero popolo di conservare le leggi, i riti e le antiche istituzioni degli antenati e di fare uso dello stesso diritto che hanno ricevuto dagli antenati. Lo dimostrano tutto quell'intero cerimoniale e le prime visite dei re alle singole città. Da tutto ciò si può capire facilmente che tipo di potere [i re] hanno ricevuto dagli antenati, un potere che non è diverso da quello che, eletti attraverso un'elezione, giurano nelle leggi».

perché sottolinea che il potere del re è limitato. Con il giuramento il re accetta di sottostare alle leggi e prende coscienza del fatto che il suo potere non è assoluto<sup>450</sup>. Da parte sua, il popolo scozzese che ha goduto per lungo tempo della libertà non vi rinuncerà facilmente per assecondare qualche malvagio governante. Buchanan introduce, facendolo derivare da un costume antico, il diritto del popolo di chiamare un governante a rendere conto delle proprie azioni e di punirlo in caso sia giudicato colpevole<sup>451</sup>.

Di fronte alla non facile questione della punizione dei tiranni Maitland è costretto a destreggiarsi tra due convinzioni di segno opposto. Da un lato, comprende i motivi per cui bisogna prendere le distanze da un re che governa tirannicamente; dall'altro lato, però, spiega che una tradizione antica lo induce a ritenere che un sovrano non possa essere punito dal popolo<sup>452</sup>. Buchanan fa notare al suo interlocutore che la sua indecisione deriva da un errore comune, ossia dall'assunzione che Dio abbia concesso ai re di comportarsi da tiranni. Certamente, non si pone il problema di punire un sovrano legittimo né un buon governante, ma si comincia a ragionare di punire un sovrano qualora questo degeneri in tiranno.

Maitland, richiamandosi all'autorità di Paolo, spiega che l'Apostolo nelle sue epistole non ammette alcuna possibilità di rifiutare l'autorità sovrana, né di rimuovere i potenti dai loro troni, né, tantomeno, di ucciderli una volta rimossi<sup>453</sup>. Pur apprezzando il riferimento agli scritti paolini, Buchanan avverte il suo interlocutore che occorrono una particolare sensibilità per interpretare i testi paolini, poiché bisogna sempre considerare non soltanto le parole impiegate nelle epistole, ma anche a chi sono indirizzate, quando sono state scritte e per quali ragioni. Buchanan sceglie di spiegare il

---

<sup>450</sup> Il discorso del giuramento all'incoronazione si riscontra anche nella *Rerum Scoticarum Historia*, vol. II, libro XX, cap. 37.

<sup>451</sup> *De jure regni*, p. 104.

<sup>452</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 108. Combattuto tra queste due prospettive divergenti, Maitland aggiunge che talvolta è meglio soffrire di una malattia conosciuta piuttosto che sperimentare una cura mai provata e potenzialmente letale.

<sup>453</sup> *De jure regni*, p. 110.

contenuto dell'*Epistola ai Romani* recuperando l'interpretazione di Crisostomo:

In epistula autem ad Romanos regem etiam definit prope ad dialecticam subtilitatem: esse enim ait ministrum cui gladius a Deo sit traditus ut malos puniat ac bonos foveat et sublevet. 'Non enim de tyranno', inquit Chrysostomus, 'haec a Paulo scribuntur, sed de vero et legitimo magistratu, qui veri Dei vices in terris gerit; cui qui resistit certe Dei ordinationi resistit',<sup>454</sup>.

Il richiamo a Crisostomo serve a Buchanan per evidenziare come nell'epistola paolina non si parli di tiranni, quanto piuttosto di autorità legittime. Quando Paolo parla di 'poteri' non intende certamente indicare uomini malvagi che gestiscono il loro potere in modo tirannico. Solo nel caso dei sovrani legittimi, chi resiste al sovrano resiste all'ordine divino. Se un buon principe deve essere obbedito, da ciò non segue che non si possa resistere a un cattivo governante, né che le sue colpe debbano rimanere impunte. Le parole di San Paolo, ribadisce Buchanan convintamente, non giustificano tiranni come Caligola, Nerone o Domiziano:

Quod autem ad Caligulam, Neronem, Domitianum, et reliquos eius generis tyrannos attinet, cur violati iuris divini et humani poenae non debeant exigi, nihil hic apud Paulum habes, qui de ipsa magistratuum potestate, non de malis male potestatem eam gerentibus disserat. Nec, si ad Pauli regulam id genus tyrannorum examines, omnino magistratus erunt<sup>455</sup>.

---

<sup>454</sup> *De jure regni*, p. 112; trad. it.: «Invece nell'*Epistola ai Romani* definisce il re in un modo vicino al cavillo dialettico: dice, infatti, che è un ministro a cui Dio ha consegnato una spada affinché punisse i malvagi e favorisse ed elevasse i buoni. 'Ma Paolo non intende il tiranno', dice Crisostomo, 'bensì il vero e legittimo magistrato che in terra fa le veci del vero Dio; colui che gli resiste senz'altro resiste all'ordine di Dio'».

<sup>455</sup> *De jure regni*, pp. 112-14; trad. it.: «Per quel che riguarda invece Caligola, Nerone, Domiziano e gli altri tiranni del genere, sul motivo per il quale non debbano scontare la violazione del diritto divino e umano non si trova nulla in Paolo, il quale tratta del potere dei magistrati, non dei malvagi che hanno gestito male quel potere. E se esaminiamo questo genere di tiranni secondo la teoria di Paolo, essi non risulteranno affatto magistrati».

Quindi, non si riscontra nulla nella tesi paolina che impedisca di punire i tiranni per aver violato le leggi umane e divine. D'altronde, bisogna stare attenti a sostenere la tesi per cui i cattivi principi sono ordinati da Dio, perché se può essere vero che Dio talvolta designi un sovrano malvagio per punire gli uomini, non si può di certo affermare che Dio sia l'autore della malizia e dei vizi umani. Si tratta, certamente, di un terreno molto scivoloso.

Ancora scarsamente convinto della tesi sostenuta da Buchanan, Maitland lo esorta a portargli degli esempi tratti dalla Scrittura in cui si afferma che i tiranni possono essere uccisi impunemente. Buchanan replica che la Sacra Scrittura comanda di punire i trasgressori della legge senza distinzione alcuna, e che in nessun luogo biblico i tiranni vengono protetti più degli altri individui. Eppure, Maitland crede che il principio dell'obbedienza, sancito a chiare lettere dall'epistola paolina, si applichi anche nei confronti dei tiranni. Buchanan replica che la definizione di 'potere' fornita da Paolo non si applica ai tiranni, poiché essi adoperano la loro autorità per raggiungere desideri egoistici e non a beneficio del popolo<sup>456</sup>. Si ritrova nella risposta di Buchanan la necessità, che si è già riscontrata in Goodman e Knox, di distinguere all'interno del ragionamento paolino tra poteri legittimi e illegittimi, ossia tra poteri che si conformano al volere divino e poteri che a questo volere si oppongono. In quanto cristiani, sostiene Buchanan, siamo obbligati ad obbedire soltanto ai poteri giusti e legittimi e non siamo assolutamente vincolati alle autorità illegittime.

Trattando del tema della punizione dei tiranni da parte del popolo oppresso, Buchanan recupera il principio per cui il re è superiore ai singoli individui, ma inferiore al popolo, secondo l'espressione latina «rex major singulis, minor universis»:

Nos autem id contendimus populum, a quo reges nostri habent quicquid iuris sibi vindicant, regibus esse potentiores, iusque idem in eos habere

---

<sup>456</sup> *De jure regni*, p. 116.



multitudinem quod illi in singulos e multitudine habent. Omnia aliarum gentium quae sub legitimis regibus degunt iura nobiscum faciunt, omnes nationes quae regibus a se electis parent hoc communiter sentiunt, quicquid iuris alicui populus dederit, idem eum iustis de causis posse reposcere. Hoc civitates omnes semper ius retinuerunt<sup>457</sup>.

Il popolo è superiore al re per il fatto che tutti i diritti del re – la sua stessa autorità – derivano dal popolo. Al popolo è concesso di stabilire un'autorità sovrana e, allo stesso modo, il popolo può, per giusta causa<sup>458</sup>, recuperare dal re i diritti che gli ha precedentemente concesso. Si profila così la possibilità di chiamare a giudizio il re e di deporlo in caso di colpevolezza. I re che hanno commesso crimini devono essere puniti come qualsiasi altro criminale e trasgressore della legge.

Di origine diversa sono gli esempi, tratti sia dalla storia antica sia dalla storia moderna, che possono essere addotti a conferma della validità di questo principio. Tra gli esempi più antichi, tratti dalla storia romana, Buchanan ricorda il caso di Lentulo, pretore romano che, per aver cospirato con Catilina nel 63 a.C., fu costretto a dimettersi dal suo incarico e fu poi ucciso. Altro esempio ricordato è quello dei Decemviri, il gruppo composto da dieci patrizi cui fu affidato l'incarico di preparare un codice di leggi, le celebri Dodici Tavole. Il primo gruppo di Decemviri venne poi sostituito da un altro gruppo di dieci uomini, i quali furono deposti perché giudicati tirannici<sup>459</sup>. Per quanto riguarda gli esempi moderni, invece, Buchanan fa riferimento ai dogi di Venezia e a Childerico re dei Franchi, il re merovingio

---

<sup>457</sup> *De jure regni*, p. 124; trad. it.: «Noi invece affermiamo che il popolo, dal quale i nostri re ricevono tutto il diritto che rivendicano per sé, è più potente dei re, e che la moltitudine ha nei loro confronti lo stesso diritto che essi hanno nei confronti dei singoli individui. Tutti i diritti degli altri popoli che vivono sotto legittimi re fanno come noi, tutte le nazioni che obbediscono ai re da loro eletti la pensano allo stesso modo: tutto il diritto che il popolo abbia concesso a qualcuno lo può richiedere per giusta causa. Tutti i popoli hanno sempre mantenuto questo diritto».

<sup>458</sup> È la 'giusta causa' il limite stabilito da Buchanan per giustificare un intervento contro il sovrano. Rimane comunque un limite ambiguo, poiché non vengono elencate le giuste cause che sono ammissibili e valide, ma si può intendere per giusta causa qualsiasi crimine compiuto dal re che sia tale da trasformarlo in tiranno.

<sup>459</sup> Per questi esempi si veda *De jure regni*, p. 124.

poi sostituito da Pipino il Breve, che si trovò nella condizione di dismettere il mandato e si ritirò a vita privata in un monastero. Anche la storia scozzese è ricca di esempi in tal senso:

Possem enumerare duodecim aut etiam amplius reges qui ob scelera et flagitia aut in perpetuos carceres sunt damnati aut exilio vel morte voluntaria iustas scelerum poenas fugerunt. Sed ne quis vetera et obsoleta me referre causetur, si Culenus, Evenos et Ferchardos commemorem, e patrum nostrorum memoria paucos proferam. Jacobum tertium omnes ordines iure caesum in conventu publico iudicarunt ob summam erga suos crudelitatem et flagitiosam turpitudinem, caveruntque in posterum ne cuiquam eorum qui coierunt, consenserunt, pecuniam operamve contulerunt, ea res fraudi esset. Quod igitur re gesta recte atque ordine factum iudicarunt, non est dubium quin ad exemplum in posterum proponi voluerint<sup>460</sup>.

Il diritto di punire governanti malvagi trova ampio supporto anche se ci si limita alla storia scozzese. Oltre ad una dozzina di esempi tra i primi re di Scozia<sup>461</sup>, Buchanan propone l'esempio probabilmente più rilevante, ossia il caso di Giacomo III (1451-88), re di Scozia dal 1460. La vicenda di Giacomo III, che non è interamente narrata nel dialogo ma che si ripercorre qui brevemente, serve a Buchanan come precedente costituzionale per giustificare la deposizione di Maria Stuart. Giacomo III è un monarca particolar-

---

<sup>460</sup> *De jure regni*, p. 126; trad. it.: «Potrei elencare dodici o anche più re che, a causa dei loro delitti e dei loro crimini, o sono stati condannati al carcere perpetuo o hanno evitato la giusta pena dei loro misfatti con l'esilio volontario o con il suicidio. Ma perché nessuno mi rinfacci di riportare eventi antichi e obsoleti, ricordando i Culen, gli Ewen e i Ferchard, ne citerò alcuni dalle memorie dei nostri padri. Tutti gli ordini della società giudicarono in pubblica assemblea che Giacomo III fosse stato ucciso a buon diritto a causa della sua estrema crudeltà verso i suoi e della sua criminosa vergogna, e badarono per il futuro a che quel fatto non risultasse nocivo a coloro che si riunirono, presero l'accordo e fornirono denaro e aiuto. E quanto al fatto che dopo la sua morte giudicarono la cosa giusta e regolare, non vi è dubbio che l'abbiano voluto offrire come esempio per il futuro».

<sup>461</sup> Nel passo in esame Buchanan cita il caso di Culen, sovrano di Scozia tra il 966 e il 971, che, convocato dalla nobiltà per essere esautorato a causa del suo stile di vita pieno di eccessi, viene in realtà ucciso da un nobile locale. Buchanan cita come esempio anche Evenus o Ewen III, ricordato come sedicesimo re di Scozia, il quale viene deposto, imprigionato per i suoi vizi sessuali e la sua efferata crudeltà e poi ucciso su iniziativa di un singolo individuo. Infine, Buchanan menziona Ferchard, ma senza specificare se si tratta di Ferchard I o Ferchard II, entrambi ricordati da alcuni storici scozzesi come governanti tirannici. Per approfondire questi punti si veda il ricco apparato testuale a cura di R. Mason e M. Smith in G. BUCHANAN, *De jure regni*, pp. 192-93; p. 207.

mente impopolare per più motivi: in primo luogo, perché non amministra la giustizia correttamente; in secondo luogo, per la sua politica estera, poiché il continuo tentativo di allearsi con l'Inghilterra è mal visto dai suoi sudditi. Il problema più serio, tuttavia, è rappresentato dalla successione al trono; la sua predilezione per il secondogenito lo induce a nominare quest'ultimo duca di Ross. Questa scelta non viene apprezzata da una parte dei nobili, i quali, capeggiati dal figlio primogenito, si oppongono al sovrano di Scozia. Le due fazioni – che vedono padre e figlio primogenito nelle due schiere opposte – si scontrano e nella battaglia di Sauchieburn (11 luglio 1488) Giacomo III perde la vita. I ribelli escono vittoriosi dallo scontro, il primogenito viene nominato re di Scozia con il nome di Giacomo IV, ma resta ancora urgente la necessità di giustificare la morte del re di fronte al Parlamento. I nobili ribelli, capeggiati dal conte di Bothwell, portano dinanzi al Parlamento un documento a sostegno della loro posizione, ovvero che essi hanno a lungo cercato un accordo con il sovrano, ma la sua intransigenza e i suoi cattivi consiglieri lo hanno condotto sul campo di battaglia, dove ha perso la vita accidentalmente. I ribelli, quindi, non possono essere ritenuti responsabili della morte di Giacomo III, la quale può essere interpretata, piuttosto, come fatto accidentale o, su un altro piano, come punizione divina per il malgoverno del re.

Pur ammettendo l'accettabilità degli esempi segnalati da Buchanan, Maitland pone una questione che si rivela di non facile soluzione. Chiede espressamente chi abbia l'incarico di chiamare a rendere conto delle sue azioni il re che è diventato tiranno<sup>462</sup>. Per rispondere a questo interrogativo Buchanan è costretto a ricorrere ad un lungo ragionamento intorno a tre poli: re-legge-popolo. La legge, essendo stata introdotta al fine di limitare e di guidare le azioni del re, è superiore al re<sup>463</sup>. Tra legge e popolo, però, risulta superiore il popolo, che è autore della legge e può stabilirla, modificarla o

---

<sup>462</sup> *De jure regni*, p. 130.

<sup>463</sup> *De jure regni*, p. 132.

abrogarla, se necessario<sup>464</sup>. Se, dunque, la legge è superiore al re e il popolo è superiore alla legge, allora il popolo è superiore anche al re. Di conseguenza, il popolo ha l'incarico di convocare il re a rendere conto delle sue azioni.

B. In rege creando quid potissimum spectarunt homines?

M. Populi, ut opinor, utilitatem.

B. Quod si nullus hominum coetus esset, regibus non foret opus?

M. Nihil prorsus.

B. Populus igitur rege praestantior.

M. Necesse est.

B. Si praestantior est, etiam et maior. Rex igitur cum ad populi iudicium vocatur, minor ad maiorem in ius vocatur<sup>465</sup>.

Riconosciuta la superiorità del popolo al re, il popolo può convocare a giudizio il re. Buchanan giustifica questa tesi ritenendo la maggior parte del popolo – la *maior pars populi* – capace di giudicare un sovrano oppure di designare i giudici per processarlo. Se la maggior parte del popolo è reputata in grado di stabilire le leggi e di creare sovrani, allo stesso modo sarà capace di giudicare le autorità che ha nominato:

Quod si maior populi pars legem iubere et magistratum creare potest, quid vetat quo minus et ipse de magistratu iudicare et iudices ei ferre queat? Aut si tribuni plebis Romani et ephori Lacedaemonii ad leniendam vim imperii sunt quaesiti, iniquumne cuiquam videri debet si liber populus aut simili aut etiam diversa ratione in reprimenda tyrannidis acerbitate sibi prospexerit?<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 134.

<sup>465</sup> *De jure regni*, pp. 134-36; trad. it.: «B. Nell'elezione del re a cosa miravano principalmente gli uomini? M. All'utilità del popolo, credo. B. Perché? Se non esiste alcuna comunità di uomini, non ci sarebbe bisogno dei re? M. Certo che no. B. Dunque, il popolo è più potente del re. M. È necessario. B. Se è più potente, gli è anche superiore. Dunque, quando un re viene chiamato al giudizio del popolo, un inferiore è chiamato a giudizio di fronte a un superiore».

<sup>466</sup> *De jure regni*, p. 136; trad. it.: «E se la maggior parte del popolo può determinare la legge e creare i magistrati, che cosa impedisce che possa anche giudicare un magistrato e sottoporlo a dei giudici? Se sono stati istituiti i tribuni della plebe romani e gli efori spartani perché addolcissero la forza del potere assoluto, deve forse risultare ingiusto a qualcuno se

Similmente ai tribuni della plebe nell'antica Roma e agli efori spartani, creati al fine di controbilanciare la forza dell'autorità sovrana, un popolo libero può – o meglio deve – concedersi i mezzi necessari per limitare la tirannide. Su questo punto Maitland non trattiene la sua obiezione e sostiene che il popolo non sia degno di detenere il compito di convocare il re a giudizio<sup>467</sup>. Dal suo punto di vista, infatti, il popolo si lascia facilmente corrompere dal timore, dalle invidie o dal desiderio di ottenere dei favori o delle ricompense, per cui accade molto raramente che il popolo giudichi liberamente e sia incline all'interesse generale. Pur ammettendo che vi sia un numero non trascurabile di persone che tendono ad assumere questi atteggiamenti riprovevoli, Buchanan non crede che costituisca la maggior parte del popolo. Solo una minoranza cede a questi timori e desideri, quelli che non possono essere ritenuti, a buon diritto, 'cittadini'. Chi si lascia sopraffare da passioni egoistiche, infatti, non agisce da vero cittadino. Veri cittadini sono coloro che obbediscono alle leggi e che contribuiscono così al mantenimento della società umana<sup>468</sup>. Se Buchanan riconosce, da un lato, i limiti dell'uomo comune, dell'individuo privato mosso da interesse puramente personale e non proiettato sul bene comune, dall'altro lato, mantiene un certo grado di fiducia nella maggioranza degli uomini – indicata come «pars

---

il popolo libero, in un modo simile o anche diverso, abbia guardato a sé nel reprimere la durezza della tirannide?».

<sup>467</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 138.

<sup>468</sup> *De jure regni*, p. 140: «Qui igitur cives habendi sunt? Qui legibus parent, societatem hominum tuentur, qui labores omnes, omnia pericula malunt pro suorum salute obire quam in otio ab honestate seiuncto per ignaviam consenescere, qui non praesentes fructus sed aeternitatis memoriam ante oculos propositam habent»; trad. it.: «Chi, dunque, bisogna considerare cittadino? Quelli che obbediscono alle leggi, che difendono la società degli uomini, che preferiscono affrontare ogni fatica e ogni rischio per la salvezza dei loro congiunti piuttosto che invecchiare pigramente in un ozio separato dall'onestà, che non considerano il tornaconto presente, ma tengono a mente l'eternità».

melior»<sup>469</sup> e «pars maior» – ritenendola assolutamente capace di difendere libertà, onore e sicurezza<sup>470</sup>.

Maitland introduce un'altra questione spinosa chiedendo al suo interlocutore cosa succeda nel caso in cui un re, che non può essere certamente costretto con la forza, si rifiuti di presentarsi dinanzi alla corte<sup>471</sup>. La posizione in cui si trova il re convocato a giudizio – replica Buchanan – è uguale a quella di tutti gli altri criminali. Benché nessuno venga volentieri a processo, l'obbligo persiste e tutto ciò che non viene deciso dalla legge viene deciso dalla spada. Buchanan fa notare che i re hanno promesso di amministrare la giustizia sulla base di ciò che è giusto e sbagliato. Tra re e sudditi – ed è questo un punto decisivo – c'è un patto reciproco: «mutua igitur regi cum civibus est pactio»<sup>472</sup>, secondo cui i sudditi prestano obbedienza al re, il quale, a sua volta, si impegna a governare secondo giustizia e nel rispetto della legge. Mentre la società o, più genericamente, la vita in comune è naturale, lo stato viene istituito quando un popolo affida l'autorità, tramite un patto, un accordo, ad uno o più governanti<sup>473</sup>. Chi agisce contrariamente all'accordo rende il patto stesso vuoto e inefficace. Quando il patto viene rotto, i contraenti sono sciolti e svincolati dall'obbligo che precedentemente li teneva legati. La possibilità di convocare a giudizio il re discende dal fatto che, nel pensiero politico di Buchanan, i sovrani non esercitano l'autorità per diritto divino, ma sono eletti dal popolo in vista del mantenimento della giustizia. Se il re viola il giuramento all'atto d'incoronazione, abroga il pat-

---

<sup>469</sup> L'espressione «pars melior» è stata accostata dagli interpreti al concetto di «valentior pars» introdotto da Marsilio da Padova nel suo *Defensor Pacis*. Sulla base di questo accostamento, il ragionamento di Buchanan si muoverebbe in direzione di un'interpretazione aristocratica del concetto di popolo.

<sup>470</sup> *Ibidem*. Sulla questione dell'interpretazione della «maior pars populi» che confluisce nella definizione del vero cittadino si veda anche G. BURGESS, *British Political Thought*, cit., pp. 88-89.

<sup>471</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 150.

<sup>472</sup> *De jure regni*, p. 152.

<sup>473</sup> Sulla questione del patto cfr. P. CARRIVE, *Il re, il tiranno, il papa, il popolo in George Buchanan*, cit., p. 482; si veda anche B. BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, puf, Parigi 2004, p. 74.

to tra lui e i suoi sudditi e, di conseguenza, i sudditi sono liberi dall'obbligo politico di obbedirgli. Se un re agisce in modo da spezzare il vincolo con l'umana società, possiamo, a ragione, considerarlo un tiranno, e cioè un nemico del popolo<sup>474</sup>. Da questo punto di vista, una guerra contro un tiranno è una guerra giusta:

B. Rex autem si facit quae sunt solvendae societati humanae, cuius continendae causa fuit creatus, quid eum vocamus?

M. Tyrannum, opinor.

B. Tyrannus autem non modo non iustum habet imperium in populum sed etiam populi hostis est.

M. Hostis profecto.

B. Cum hoste ob graves et intolerabiles iniurias est iustum bellum.

M. Iustum sane.

B. Quid in eo quod cum totius humani generis hoste, hoc est, tyranno, geritur?

M. Iustissimum.

B. Bello autem cum hoste iusta de causa semel suscepto, ius est non modo universo populo sed singulis etiam hostem interimere?

M. Fateor<sup>475</sup>.

In questo fitto scambio di battute Maitland è costretto ad arrendersi al suo interlocutore, poiché l'incalzante ritmo di inferenze stabilito da Buchanan mette Maitland nella condizione di non poter rifiutare l'assenso alla tesi proposta dal suo interlocutore. Le conseguenze di questo assenso sono radicali, poiché Maitland giunge ad approvare la tesi secondo cui, in una guerra

---

<sup>474</sup> Su questo punto fondamentale si veda anche J. SALMON, *An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rousseau, and Locke*, in ID., *Renaissance and Revolt*, CUP, Cambridge 1987, pp. 143-44. Sulla rottura del patto e le sue conseguenze ha ragionato anche P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Parigi 1951, pp. 360-61.

<sup>475</sup> *De jure regni*, p. 152; trad. it.: «B. E se un re agisce per dissolvere la società umana, che invece è stato chiamato a tenere unita, come lo chiamiamo? M. Tiranno, credo. B. Il tiranno dunque non soltanto non ha un potere giusto sul popolo, ma è addirittura nemico del popolo. M. Certo, nemico. B. Contro un nemico a causa di gravi e intollerabili offese si combatte una guerra giusta. M. Sì, giusta. B. E che dire di quella guerra che si combatte contro il nemico di tutto il genere umano, cioè il tiranno? M. Giustissima. B. Una volta intrapresa la guerra contro un nemico per giusta causa, è diritto non soltanto dell'intero popolo ma anche dei singoli individui uccidere il nemico? M. Sì».

intrapresa contro un nemico per una giusta causa, uccidere il nemico è diritto non solo del popolo ma anche dei singoli individui<sup>476</sup>. Si giunge così ad ammettere il tirannicidio compiuto per mano di un singolo individuo – certamente una delle idee più radicali presenti nel *De jure regni apud Scotos*.

Maitland pone il problema cruciale delle caotiche e inimmaginabili conseguenze nel caso in cui si ammetta la possibilità del tirannicidio individuale<sup>477</sup>. D'altronde, è senza dubbio vero che, una volta ammesso il diritto di resistenza – collettivo o individuale – nei confronti dei tiranni, i sudditi che intendono opporsi all'autorità sovrana hanno un notevole margine di autonomia per agire, poiché è sufficiente che identifichino il governante come tiranno per giustificare un'azione contro di lui. Il rischio di un disordine universale deriva direttamente dall'ammissione di un diritto di resistenza contro il tiranno. Perciò, Buchanan, se intende rispondere esaustivamente a questa obiezione, è costretto ad introdurre delle adeguate specificazioni. In primo luogo, Buchanan introduce delle limitazioni, spiegando che non ritiene corretto agire né contro i re né contro i tiranni per usurpazione, vale a dire contro tutti coloro che, pur avendo conquistato il potere con la forza o la frode, lo hanno mantenuto in modo equilibrato e corretto. Alessandro Magno tra i Greci, Gerone a Siracusa, Vespasiano, Tito e Pertinace a Roma sono ricordati come esempi di *tyranni ex defectu tituli*, poiché, pur avendo raggiunto il potere senza averne il titolo, hanno governato correttamente. La prima annotazione di Buchanan chiarisce che contro questo genere di tiranni non è corretto intervenire, poiché ciò che conta, in definitiva, è l'esercizio del potere. Oltre a ciò, Buchanan aggiunge una seconda specificazione, sostenendo che nel suo ragionamento si è limitato a spiegare ciò

---

<sup>476</sup> Cfr. J.H. BURNS, *The Political Ideas of George Buchanan*, cit., p. 65. Cfr. anche ID., *'Pro me si mereor in me': Kingship and Tyranny in Scotland, 1437-1487*, in *Murder and Monarchy. Regicide in European History 1300-1800*, a cura di R. von Friedeburg, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2004, pp. 156-57.

<sup>477</sup> *De jure regni*, p. 156.



che può essere fatto contro un tiranno, ma non ha esortato all'azione<sup>478</sup>. Non può apparire in modo più netto che questa specificazione è, in realtà, una forma di discolta che Buchanan mette in atto per tutelarsi dall'eventuale – e molto plausibile – accusa di istigazione alla resistenza.

Contro un tiranno manifesto i cittadini hanno il diritto di condurre una guerra e ogni individuo privato può legittimamente uccidere il tiranno. Certamente, l'ammissione di un intervento individuale legittimo è una dottrina ben più radicale del diritto di condurre i re a processo<sup>479</sup>. La questione più delicata, si è già cominciato a vedere, riguarda chi è tenuto a determinare che il governante è un tiranno. Su questo punto Buchanan non sempre si esprime in modo perspicuo. Solitamente nelle dottrine medievali i difensori del tirannicidio sostengono che, prima di poter attaccare un governante in quanto tiranno, quest'ultimo deve ricevere la condanna dell'autorità ecclesiastica. Nel *De jure regni*, invece, l'unico limite introdotto è quello della 'giusta causa', che, si è già detto, non sembra poter essere definita in modo univoco e definitivo. A questo punto la domanda diventa: chi giudica la presenza della giusta causa che consente di intervenire contro un governante che è degenerato in tiranno? L'idea di Buchanan è che ciascun individuo è giudice nella causa contro il sovrano. Allo stesso modo in cui in una guerra ciascun individuo può uccidere legittimamente il suo avversario, nella guerra contro il tiranno, ogni individuo può uccidere il tiranno, nemico pubblico per eccellenza. In molte città greche, infatti, erano stabiliti onori e ricompense per gli uccisori dei tiranni, celebrati come liberatori della patria<sup>480</sup>.

---

<sup>478</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 158.

<sup>479</sup> Anche Buchanan è consapevole del fatto che questa esternazione possa avere delle conseguenze radicali; eppure, non risponde alle critiche di Maitland che glielo fanno notare. Questo aspetto è messo in luce da W.S. McKECHNIE, *'De Jure Regni apud Scotos'*, cit., p. 251.

<sup>480</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 154.

#### § 2.4. L'elogio della Scozia e il modello del «rex stoicus»

Con il *De jure regni apud Scotos* Buchanan intende difendere la legittimità del modo in cui il popolo di Scozia ha forzato Maria Stuart all'abdicazione. Tuttavia, il testo, come precisa cautelativamente l'autore, non deve essere letto come un incitamento alla ribellione.

Il dialogo si conclude con un elogio del regno di Scozia, un regno di piccole dimensioni che è riuscito a vivere in libertà e senza essere oppresso da dominazioni straniere<sup>481</sup>. Quest'elogio risponde anche alla volontà di difendere gli scozzesi dall'accusa di essere uccisori del re, soprattutto di fronte alla platea europea<sup>482</sup>. Fin dalle origini la Scozia è stata governata da sovrani legittimi e da leggi giuste. La Scozia è un regno di lunga durata per il fatto che i re hanno sempre governato nel rispetto delle leggi, senza esercitare un potere assoluto, e che il popolo esercita correttamente i suoi diritti inalienabili. La lunga storia del regno di Scozia è anche legata al fatto che gli scozzesi hanno sempre mantenuto intatte le loro leggi, la cui validità è confermata da anni di esperienza, senza lasciarsi condizionare dagli esempi dalle nazioni vicine o dalle novità di un sistema politico in apparenza migliore<sup>483</sup>.

Il *De Jure Regni apud Scotos* si chiude con una lunga citazione dal *Tieste* di Seneca (*Thyestes*, 344-390), in cui viene descritto il re stoico, un

---

<sup>481</sup> Cfr. *De jure regni*, p. 160: «Nos regnum exiguum quidem sed iam bis mille annos ab exterarum gentium imperio liberum tenemus. Reges legitimos ab initio creavimus; leges et nobis et illis aequas imposuimus»; trad. it.: «Noi abbiamo un regno certo piccolo, ma libero ormai da duemila anni dal governo di popoli stranieri. Abbiamo creato dall'inizio re legittimi; abbiamo stabilito delle leggi eque per noi e per loro».

<sup>482</sup> J. WORMALD, *Resistance and Regicide in Sixteenth-Century Scotland: the Execution of Mary Queen of Scots*, «Majestas», I, 1993, p. 72.

<sup>483</sup> La capacità di preservare le istituzioni tradizionali va riconosciuta come pregio che ha garantito al regno di Scozia una lunga durata. Per il riferimento alle tradizioni e ai costumi antichi come motivo di vanto cfr. R. BUSHNELL, *George Buchanan, James VI and Neo-Classicism*, in *Scots and Britons. Scottish Political Thought and the Union of 1603*, a cura di R. Mason, CUP, Cambridge 1994, pp. 95-96.

modello da cui Buchanan è notevolmente affascinato<sup>484</sup>. Certamente, non sono un indumento né una corona a fare un re. Il re stoico è incorruttibile e basta a se stesso, non viene mosso dall'ambizione senza freni, dall'onore, dalle ricchezze, dalla sete di gloria o di potere. Il *rex stoicus* non teme nulla e per governare ricorre soltanto alla sua intelligenza e abilità, non ha bisogno di fare ricorso alla violenza o all'inganno. Il re stoico rappresenta il contrario di un tiranno vizioso. In questa citazione vengono messe in luce le virtù del sovrano e, in particolare, il bisogno di controllare se stessi e le proprie emozioni. Il vero re è l'immagine vivente di Dio<sup>485</sup>. Non solo nella chiusa, ma anche in altri luoghi del testo Buchanan fa riferimento al modello di Seneca, un modello che re Giacomo, a cui il dialogo è dedicato, è chiamato ad imitare; quando il re sarà in grado di assoggettare le sue passioni alla ragione, sarà al tempo stesso un individuo virtuoso e un governante valido<sup>486</sup>. In certi punti il *De jure regni* può essere letto come un manuale per il principe ideale. In effetti, il concetto di sovranità presentato da Buchanan rimanda, sulla scia erasmiana, all'ideale umanistico del buon principe. Nell'*Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam il principe, per diventare un esempio di virtù, viene educato con la lettura degli autori antichi e con le lezioni del Vangelo<sup>487</sup>. L'educazione diviene così la chiave affinché i re non degenerino in tiranni. Da questo punto di vista, una delle colpe di cui si è macchiata Maria Stuart è quella di non essere stata una regina stoica e di non aver dato prova di un elevato profilo morale. Prima ancora che per errori in ambito politico o religioso, sembra essere stata la sua inadeguatezza morale a giustificare la sua deposizione<sup>488</sup>.

---

<sup>484</sup> Per qualche riferimento su questo punto cfr. A. POLLNITZ, *Princely Education in Early Modern Britain*, CUP, Cambridge 2015, p. 288 e sgg.

<sup>485</sup> *De jure regni*, p. 76.

<sup>486</sup> R. MASON, *Rex Stoicus: George Buchanan, James VI and the Scottish Polity*, cit., p. 19.

<sup>487</sup> Questo è messo in luce da P. ADAMO, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, cit., pp. 157-58.

<sup>488</sup> La stessa inadeguatezza morale l'ha spinta all'omicidio del marito, Lord Darnley. Da questo punto di vista, il vero crimine non sembra essere la tirannide. Così secondo J.

Quando si affronta la questione della punizione dei tiranni, i re non devono sentirsi in alcun modo interessati né tanto meno offesi. Tiranni e re sono opposti, insiste Buchanan, e i discorsi contenuti nel *De jure regni* non compromettono l'autorità dei re<sup>489</sup>. Buchanan, infatti, non attacca la monarchia, bensì la tirannide, ciò che probabilmente più di ogni altra cosa offende e mette in pericolo il prestigio regale.

\*

Nel *De jure regni apud Scotos* diversi sono gli spunti interessanti, alcuni sviluppati in dettaglio, altri soltanto accennati e adombrati. Qualche tema – tra cui l'idea che il governante sia stabilito per il benessere del popolo – è ripreso dalle riflessioni di John Mair (o Major), maestro di Buchanan a Saint Andrews e a Parigi<sup>490</sup>. Alcuni passaggi testuali sembrano anticipare la teoria della separazione dei poteri. Uno dei punti più sviluppati dello scritto è la dottrina della monarchia limitata, anche se probabilmente è la teoria della sovranità popolare a costituire uno degli aspetti più originali. A proposito della teoria della resistenza elaborata da Buchanan una questione che ha costantemente interessato gli interpreti è quella dell'estensione del diritto di resistenza. In altre parole, il diritto di resistenza è confinato all'azione dei capi aristocratici e della nobiltà oppure appartiene al popolo? Alcuni interpreti propendono per una dottrina radicale della resistenza, che discenderebbe dalla dottrina della sovranità popolare, in cui l'autorità non viene delegata ad un corpo rappresentativo o ai magistrati inferiori, ma viene esercitata

---

WORMALD, *Resistance and Regicide in Sixteenth-Century Scotland*, cit., p. 73. Sull'atteggiamento anti-mariano di Buchanan si è espresso anche R. MASON, *George Buchanan and Mary Queen of Scots*, «Records of the Scottish Church History Society», XXX, 2000, pp. 113-14.

<sup>489</sup> Anzi, i re sono favorevoli alla punizione dei tiranni. Cfr. *De jure regni*, pp. 118-20.

<sup>490</sup> La vicinanza e i punti di divergenza sono esaminati in modo approfondito da F. OAKLEY, *On the Road from Constance to 1688*, cit., pp. 12-22.

dal popolo attraverso le leggi<sup>491</sup>. In effetti, questa teoria ha senso nella misura in cui, almeno nel *De jure regni*, non viene affidato ai magistrati inferiori un compito preciso nell'azione contro il tiranno. Sostenere una dottrina radicale di questo genere non ci esenta, tuttavia, dal problema di come interpretare effettivamente il concetto di popolo nel pensiero di Buchanan. Da un lato, è vero che in alcuni luoghi del *De jure regni* al popolo viene attribuita una certa facoltà o un certo diritto, come, per esempio, il diritto di creare i re; dall'altro, però, è vero anche che vi sono luoghi in cui Buchanan sembra meno incline ad attribuire il potere a tutto il popolo. Questo vale, come si è già avuto modo di vedere, quando Buchanan tratta dell'attività legislativa. In un primo momento, infatti, Buchanan ritiene che il potere di fare le leggi appartenga al popolo, salvo poi affidare questo compito ad un consiglio rappresentativo del popolo e non al popolo stesso<sup>492</sup>. Si tratta di un'ambiguità che rimane nel testo di Buchanan, come ambigua rimane, del resto, l'interpretazione della «maior pars populi» che si deve opporre al tiranno. Il problema sollevato dagli interpreti riguardo a come si debbano realmente intendere la sovranità popolare e la teoria della resistenza è anche legato al fatto che nella *Rerum Scoticarum Historia*, opera successiva al *De jure regni*, il ruolo del popolo nel resistere ai tiranni risulta essere ridimensionato, poiché si dà maggior rilevanza e centralità al ruolo ricoperto dalla nobiltà, come già è avvenuto nel caso di Giacomo III e nella deposizione di Maria Stuart. Con la *Rerum Scoticarum Historia* Buchanan procede in direzione di un minor radicalismo rispetto al *De jure regni*, forse perché, come è già stato notato, i due testi sono diversi nel loro genere e nel loro proposito. Se nell'*Historia* Buchanan intende ricostruire gli eventi della storia scozzese, il

---

<sup>491</sup> Cfr. R. MASON, *People Power? George Buchanan on Resistance and the Common Man*, cit., p. 172.

<sup>492</sup> W.S. McKECHNIE, *'De Jure Regni apud Scotos'*, cit., p. 243, giustifica questa contraddizione spiegando che il popolo detiene la sovranità politica e non legale.

*De jure regni*, un dialogo che mette in tensione re e tiranno, apre a una futura partecipazione del popolo nell'atto di resistenza ai tiranni<sup>493</sup>.

\*

Il *De jure regni apud Scotos* è un testo che ha avuto un successo notevole e un'enorme influenza sul pensiero politico successivo non solo all'interno dell'isola britannica, ma anche a livello europeo<sup>494</sup>. Gli scrittori scozzesi Adam Blackwood, Ninian Winzet e William Barclay sono tra i critici più accaniti dell'opera di Buchanan<sup>495</sup>. Certamente, i sostenitori della sovranità assoluta non possono non dichiararsi contrari alla teoria politica di Buchanan. Anche il re di Scozia Giacomo VI, a cui il *De jure regni* è dedicato, replicherà nei suoi scritti politici alle tesi espresse dal suo precettore. Il trattato politico di Giacomo VI *The True Law of Free Monarchies*, pubblicato nel 1598, tratta dei doveri reciproci del sovrano assoluto e dei suoi sudditi. La monarchia presentata dal sovrano è di diritto divino; sull'esempio biblico, i re sono autorità stabilite da Dio con l'incarico di mantenere la religione, la giustizia, la concordia e la pace all'interno dello stato. In qualità di capo del corpo politico, il re è paragonato nel suo rapporto con i sudditi al padre che protegge i propri figli. Come un padre, il monarca ha il compito di procurare il benessere del popolo e di vigilare sui sudditi in modo attento e continuativo, per prevenire la formazione di dissenso e fazioni. Il popolo, da parte sua, è tenuto a prestare obbedienza assoluta. Non sono ammesse forme di opposizione e resistenza al sovrano:

---

<sup>493</sup> È la lettura data da R. MASON, *People Power?*, cit., pp. 180-81.

<sup>494</sup> Ad esempio, sull'influenza del pensiero politico di Buchanan nei Paesi Bassi si veda l'interessante saggio di A. STILMA, *Tyrants and Translations: Dutch Interpretations of George Buchanan's Political Thought*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, cit., pp. 111-31.

<sup>495</sup> Per approfondire le critiche al testo di Buchanan si veda J.H. BURNS, *George Buchanan and the Anti-Monarchomachs*, in *Scots and Britons*, cit., pp. 138-58.

If it be not lawfull to a private man to avenge his private injury upon his private adversary (since God hath onely given the sword to the Magistrate) how much lesse is it lawfull to the people, or any part of them (who all are but private men, the authoritie being alwayes with the Magistrate, as I have already proved), to take upon them the use of the sword, whom to it belongs not, against the publicke Magistrate, whom to onely it belongeth<sup>496</sup>.

La spada della giustizia, scrive Giacomo VI Stuart, appartiene soltanto al pubblico magistrato, ossia al sovrano. Gli uomini privati non hanno il diritto di risolvere una controversia utilizzando la spada della giustizia contro un avversario privato. A maggior ragione, essi non possono legittimamente intervenire contro il sovrano. In altre parole, il popolo non può arrogarsi l'uso della spada della giustizia contro il sovrano. Che il re sia buono e pacifico o, al contrario, crudele e tirannico dipende esclusivamente dal volere divino, e il popolo deve rimanere saldo e costante nell'obbedienza. Nel *The True Law of Free Monarchies* e nel successivo *Basilikon Doron*, Giacomo VI Stuart fonda la regalità sul diritto divino e prende significativamente le distanze da George Buchanan, il suo precettore, e dai suoi insegnamenti in materia politica.

Il *De jure regni apud Scotos* viene condannato dal Parlamento scozzese nel 1584 come libro contenente questioni offensive e pericolose<sup>497</sup> e il Parlamento dispone che le copie distribuite vengano confiscate. Questa non è l'unica condanna riservata al *De jure regni*, poiché quasi un secolo più tardi, nel 1664, dopo le guerre civili inglesi, il *Privy Council of Scotland* vieta la circolazione del dialogo, indicandolo come «un vecchio pamphlet

---

<sup>496</sup> GIACOMO VI e I STUART, *The True Law of Free Monarchies*, in ID., *The Political Works of James I*, introduzione di C.H. McIlwain, [ed. originale: Harvard University Press, Cambridge 1918], The Lawbook Exchange, New Jersey 2002, p. 66; trad. it.: «Se non è legittimo per un uomo privato vendicare la sua offesa privata su un avversario privato (dato che Dio ha affidato la spada soltanto al magistrato), sarà ancor meno legittimo per il popolo o per qualsiasi parte di quello (sono tutti nient'altro che uomini privati, essendo l'autorità sempre con il magistrato, come ho già dimostrato), assumere su di sé l'uso della spada, a cui non appartiene, contro il pubblico magistrato, a cui unicamente appartiene».

<sup>497</sup> Questo è ricordato anche da W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, cit., p. 338.

sedizioso», capace di instillare nelle menti degli uomini i principi della ribellione<sup>498</sup>. Dunque, a distanza di un secolo dalla sua composizione, il *De jure regni apud Scotos* è ancora considerato, a causa delle sue idee radicali e sediziose, una lettura particolarmente temibile.

---

<sup>498</sup> La condanna risale al 19 luglio 1664. Su questo punto si veda anche J. COFFEY, *George Buchanan and the Scottish Covenanters*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, cit., p. 189.



## CONCLUSIONI

### 1. *Resistance pamphlets* a confronto

I pamphlet sulla resistenza degli esuli mariani sono «books of crisis», «libri della crisi»<sup>499</sup>. Per i protestanti costretti all'esilio la crisi è una crisi politica, poiché è la prima volta che una donna sale al trono d'Inghilterra, ed è, al contempo, una crisi religiosa, perché con Maria Tudor si sancisce il ritorno all'*old time religion* e alla dominazione dei papisti. I pamphlet, prodotti nel contesto dell'esilio, introducono così la possibilità di imporre forme di limitazione e di resistenza al sovrano, specialmente quando si comporta da tiranno o idolatra. Ponet, Goodman e Knox non sono gli unici esuli mariani a rivolgersi contro il regime mariano, ma sono senza ombra di dubbio gli scrittori più radicali. Anche altri esuli mariani, come Anthony Gilby, Bartholomew Traheron e Robert Pownall, scrivono opere di ammonimento ri-

---

<sup>499</sup> Per questa definizione si veda S. CHAVURA, *Tudor Protestant Political Thought, 1547-1603*, Brill, Leida 2011, p. 168.

volte a Maria Tudor e ai collaboratori del regime mariano<sup>500</sup>. Nei loro scritti questi autori rimproverano la sovrana per la cattiva condotta e per i peccati di idolatria e omicidio, e, impiegando toni profetici, insistono sulla necessità del pentimento per evitare la sciagura e la punizione divina. Tuttavia, in questi testi, contrariamente ai pamphlet monarcomachi, gli autori sono attenti a specificare che è meglio affidarsi alla preghiera piuttosto che alla resistenza violenta. La loro cautela nasce anche dal non voler correre il rischio di essere associati ai pensatori più radicali, considerati sediziosi e guardati con sospetto e diffidenza<sup>501</sup>. Nei pamphlet dei monarcomachi britannici si rintraccia una somiglianza con gli esuli mariani più moderati nello stile esortativo e nei toni di ammonimento e di rimprovero. In queste considerazioni conclusive intendiamo mettere in luce le differenze tra le tesi proposte nei *resistance pamphlets* dagli esuli mariani radicali ed evidenziare, al contempo, i caratteri comuni dei lavori antimariani, che si originano nello stesso contesto di esilio e che si caratterizzano per una manifesta volontà di opposizione a Maria Tudor<sup>502</sup>.

### **§ 1.1. I monarcomachi britannici: Ponet, Goodman e Knox**

Il sermone-pamphlet di Christopher Goodman, *How Super Powers ought to be Obeyed*, si presta ad un confronto sia con lo *Short Treatise* di Ponet sia

---

<sup>500</sup> Cfr. I.G. GREENSPAN, *The Blasting of Trumpets: Admonitory Literature and the Intellectual Culture of Religious Exile, 1540-1590*, cit., p. 58.

<sup>501</sup> Sul caso di Bartholomew Traheron ha lavorato R. REEVES, *English Evangelicals and Tudor Obedience, c.1527-1570*, cit., p. 168.

<sup>502</sup> H. CRAIG, *The Geneva Bible as a Political Document*, «Pacific Historical Review», VII, 1938, 1, p. 42. A differenza di Craig non crediamo che alcuni aspetti dei pamphlet antimariani, come la critica anti-femminile e la critica del governo degli stranieri, siano da considerarsi accidentali, né che la tesi del tirannicidio sia di minor importanza rispetto a quella del pentimento.

con il *First Blast of the Trumpet* di Knox<sup>503</sup>. Goodman condivide con Ponet l'utilizzo dei passi delle Scritture a supporto della sua argomentazione e, in particolare, l'uso di alcuni esempi biblici utili ad illustrare i limiti del potere sovrano e i casi pratici di resistenza<sup>504</sup>. Uno dei modelli biblici comune a Goodman e Ponet è rappresentato dalla vicenda di Mattatia, narrata nel *Primo libro dei Maccabei*, che apre alla possibilità della resistenza e del tirannicidio individuale. L'impostazione biblica è più marcata nel testo di Goodman, originatosi da un sermone, a differenza del testo di Ponet, che si configura, invece, come un trattato politico e non si basa esclusivamente sulle fonti scritturali. Pur ammettendo la resistenza contro un governante che si comporta da tiranno, entrambi i pamphlet si concludono con il riferimento alla preghiera e al pentimento, a cui il popolo è chiamato per riavvicinarsi a Dio e chiedere il suo sostegno e favore. Rivolgersi a Dio è, da questo punto di vista, l'unica via percorribile se si intende evitare la vendetta divina, che verrà pagata da tutta la comunità, non soltanto dall'autorità tirannica e dai suoi collaboratori.

La differenza principale tra i lavori di Goodman e Ponet riguarda la critica al governo femminile, elemento che, invece, avvicina Goodman a Knox. In Ponet, nonostante siano richiamati gli esempi di cattive governanti come Gezabele e Atalia, la critica al governo delle donne non è troppo marcata e la critica a Maria Tudor non è diretta<sup>505</sup>. In Goodman e Knox, invece, la critica a Maria Tudor è feroce e diretta; la sovrana è violentemente criticata come rovina della religione e dello stato e come regina crudele, tiranni-

---

<sup>503</sup> Per un confronto tra questi autori, compreso Buchanan, si tenga presente anche R. BENERT, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, PhD Dissertation, University of Minnesota, 1967, pp. 118-34. Cenni anche in W.S. REID, *John Knox's Theology of Political Government*, cit., p. 530.

<sup>504</sup> Cfr. D. WOLLMAN, *The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics*, cit., p. 39.

<sup>505</sup> Su questo punto si veda anche P. ADAMO, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, cit., p. 329. Cfr. anche A. HADFIELD, *John Ponet and the People*, in *Catholic Renewal and Protestant Resistance in Marian England*, a cura di E. Evenden e V. Westbrook, Routledge, Londra-New York 2016, pp. 245-46.

ca e idolatra. Se la critica al governo femminile costituisce un'idea piuttosto diffusa e condivisa all'epoca in cui questi pamphlet sono scritti e pubblicati<sup>506</sup>, di certo, non è comune la virulenza dell'attacco imbastito da Goodman e Knox, che attribuiscono caratteri mostruosi alla regina e al suo malgoverno. Anche in un'illustrazione (Fig. 1) posta in appendice all'*Oration against the Unlawfull Insurrection of the Protestantes of our Time* (1566) del cattolico Peter Frarin, Goodman e Knox sono ritratti insieme nella loro attività di opposizione al potere sovrano.



**No Queene in her kingdome can or ought  
to syt fast,  
If Knoles or Goodmans bookes blowe  
any true blast.**

Fig. 1. Goodman e Knox ritratti in appendice a Peter Frarin, *An Oration against the Unlawfull Insurrection of the Protestantes of our Time* (Antwerp, 1566).

<sup>506</sup> Cfr. ad esempio J. LOACH, *Pamphlets and Politics 1553-1558*, «Historical Research», XLVIII, 1975, 117, p. 41.

Questa illustrazione mostra Goodman e Knox impegnati a suonare una tromba, ciascuno rivolto verso una regina seduta sul trono<sup>507</sup>. Goodman è rivolto verso Maria Tudor, mentre Knox è girato verso Maria Stuart. La didascalia che correde l'illustrazione recita: «No queene in her kingdome can or ought to syt fast, if Knoxes or Goodmans bookes blowe any true blast». Come ha notato Jane Dawson, questa illustrazione ha il merito di offrire un'immagine piuttosto precisa del rapporto tra i due esuli mariani, poiché la decisione di ritrarli schiena contro schiena simboleggia il sostegno e la difesa reciproca<sup>508</sup>. È vero, infatti, che Goodman e Knox vivono uno stretto legame di amicizia e di collaborazione, consolidatosi a Ginevra, dove entrambi sono stati impegnati nelle attività della congregazione di esuli. Il loro legame è confermato anche dagli appoggi che Knox fornirà al compagno di esilio per favorire il suo rientro in patria dopo la morte di Maria Tudor. I *resistance pamphlets* di Goodman e Knox sono considerati molto simili e vicini, al punto tale che Pierre Janton ha parlato in proposito di «opere gemelle»<sup>509</sup>. Entrambi i testi sono prodotti nel contesto ginevrino e sono pubblicati nel 1558; le tesi che vi sono espresse sono vicine, anche se non perfettamente identiche e sovrapponibili. Lo scritto di Goodman è considerato da alcuni interpreti più rivoluzionario rispetto a quello di Knox<sup>510</sup>. Per quan-

<sup>507</sup> L'illustrazione fa parte di una serie di incisioni in legno raccolte in appendice allo scritto di Peter Frarin, *An Oration against the Unlawfull Insurrection of the Protestantes of our Time* (Antwerp, 1566). Lo scritto nasce dalla trascrizione di una disputa presieduta da Peter Frarin nel dicembre 1565 all'Università di Lovanio a proposito del presunto inganno dei protestanti che, fingendo di voler riformare la religione, intendevano sovvertire l'autorità e l'ordine costituito. Tra i protestanti criticati si annoveravano anche Knox e Goodman, di cui è riportata l'illustrazione.

<sup>508</sup> J. DAWSON, *Trumpeting Resistance: Christopher Goodman and John Knox*, in *John Knox and the British Reformations*, cit., p. 132. Cfr. EAD., *John Knox, Christopher Goodman and the 'Example of Geneva'*, in *The Reception of the Continental Reformation in Britain*, a cura di P. Ha e P. Collinson, OUP, Oxford 2010, p. 114.

<sup>509</sup> Cfr. P. JANTON, *John Knox, réformateur écossais*, cit., p. 183. Sulla vicinanza e intima connessione tra i lavori di Goodman e Knox e, in particolare, tra il pamphlet di Goodman e l'*Appellation* di Knox cfr. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, pp. 116-17.

<sup>510</sup> Così, D. DANNER, *Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience*, cit., p. 70.

to riguarda l'uso delle fonti, si rinviene una differenza, perché Knox, in questo più vicino a Ponet che a Goodman<sup>511</sup>, impiega anche fonti diverse dai passi scritturali. Molteplici sono gli esempi comuni a Goodman e Knox; la ribellione di Wyatt è richiamata da entrambi gli autori in termini estremamente positivi come esempio di opposizione legittima e giusta al governo di Maria Tudor. Entrambi gli esuli, inoltre, si mostrano egualmente preoccupati dall'ingerenza spagnola nel regno inglese, strettamente connessa al problema del matrimonio di Maria Tudor con un principe straniero.

Trattando dei lavori di Goodman e Knox non si può evitare di menzionare brevemente la questione dei rapporti con Theodore Beza, successore di Calvino a Ginevra, e con l'ambiente ginevrino in generale. Beza sarà autore del trattato, appartenente alla tradizione monarcomaca francese, *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*, pubblicato nel 1574. Questo trattato giustifica il diritto dei magistrati inferiori ad intervenire contro un sovrano che governa tirannicamente e che opprime i sudditi nella loro vita religiosa. È vero che il trattato di Beza è più tardo rispetto a quello di Goodman e Knox ed è altrettanto vero che, almeno prima del 1560, è altamente improbabile che Beza fosse d'accordo con le tesi espresse dai britannici sulla resistenza individuale ad un governante empio e tirannico<sup>512</sup>. Inoltre, è certo che Beza, al pari del suo maestro Calvino, non concordasse con Goodman e Knox a proposito della critica al governo delle donne – una critica che attirerà su Ginevra lo sguardo diffidente e sospettoso della regina Elisabetta. Malgrado ciò, l'ambiente ginevrino costituisce, di fatto, un punto di contatto tra i protestanti britannici e i riformati; Beza in prima persona, che sviluppe-

---

<sup>511</sup> Cfr. G. BURGESS, *British Political Thought*, cit., p. 69. Non c'è alcuna certezza che Knox conosca il trattato di Ponet; cfr. W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, cit., p. 188.

<sup>512</sup> Su questo punto Calvino prenderà le distanze più volte, lasciando trasparire dalla sua corrispondenza una certa preoccupazione per il fatto che Ginevra si stesse attirando una brutta nomea per colpa delle tesi espresse da Goodman e Knox, che erano stati entrambi legati all'ambiente ginevrino. Su questo tema cfr. anche J. DAWSON, *John Knox, Christopher Goodman and the 'Example of Geneva'*, cit., pp. 107-12.

rà gli argomenti sul diritto di resistenza in risposta alla crisi delle guerre di religione francesi, costituisce un ponte con i monarcomachi britannici.

\*

Diverse sono le caratteristiche comuni presenti nei pamphlet degli esuli mariani. Tutti mettono in evidenza la responsabilità primaria dei funzionari e dei nobili – dei magistrati inferiori – nell'intervento contro i sovrani tirannici e ritengono che il popolo o i singoli individui siano chiamati a resistere solo in ultima istanza<sup>513</sup>. A giustificare la resistenza è l'obbedienza alla legge di Dio, che è sempre da preferire all'obbedienza ai comandi umani, secondo il motto «obey God rather than man», che è ribadito in diversi luoghi dei loro pamphlet. La storia di Gezabele è un riferimento costante per Ponet, Goodman e Knox<sup>514</sup>, poiché rappresenta una vicenda particolarmente significativa ai loro scopi. La regina Gezabele rappresenta l'esempio emblematico di una sovrana empia e malvagia che subisce, secondo l'annuncio del profeta Elia, una morte truculenta: gettata dalla finestra, il suo corpo, lasciato insepolto in segno di spregio, viene divorato dai cani. La tragica fine di Gezabele sta a significare in modo piuttosto eloquente che la crudeltà, l'idolatria, la tirannide non rimarranno impunte.

Anche sulla reinterpretazione del capitolo 13 dell'*Epistola di San Paolo ai Romani* gli esuli mariani si mostrano concordi. Il passo di Paolo che impone agli uomini di obbedire alle autorità sovrane vale soltanto nel caso delle autorità legittimamente istituite, le uniche che si possano considerare, a tutti gli effetti, stabilite da Dio. Se è vero, sempre seguendo l'epistola paolina, che resistere alle autorità significa resistere a Dio, questo principio è valido soltanto con le autorità legittime. Ciò non vale nel caso di un governante tirannico: opporre resistenza ad un tiranno significa resistere

---

<sup>513</sup> Cfr. J. LOACH, *Pamphlets and Politics*, cit., pp. 42-43.

<sup>514</sup> Cfr. H. CRAIG, *The Geneva Bible as a Political Document*, cit., p. 43.

all'ordine di Satana, non all'ordine di Dio. Il dettato paolino deve così essere disambiguato e reinterpretato, distinguendo correttamente tra poteri legittimi e poteri illegittimi. Spesso, come peraltro è stato già messo in luce<sup>515</sup>, i passi biblici citati dai nostri monarcomachi sono gli stessi generalmente utilizzati anche da chi, al tempo di Enrico VIII e di Edoardo VI, intende giustificare l'obbedienza. Qui, invece, questi passi vengono citati con un altro fine, per limitare il dovere di obbedienza oppure per introdurre la resistenza.

L'idea comune al pensiero degli esuli mariani è che il benessere di una nazione dipenda dalla religione<sup>516</sup>. Questi autori insistono sul fatto che il sovrano debba essere, in prima persona, difensore della vera religione. Di conseguenza, il tiranno è colui che profana l'ideale divino e nega la vera fede<sup>517</sup>. A ciò gli autori monarcomachi aggiungono che anche i magistrati inferiori hanno il dovere di mantenere la vera religione, anche quando questo implichi un'opposizione al sovrano. Da ultimo, questi autori riconoscono questo dovere anche al popolo, che lo esercita nel caso in cui i magistrati inferiori e i nobili falliscano nel tentativo di controllare – e contrastare, se necessario – un sovrano empio e la sua tirannide e idolatria<sup>518</sup>. È questo, dunque, il dovere di resistenza dei veri cristiani, che sono moralmente obbligati a resistere ad ogni forma di ingiustizia<sup>519</sup>. Su questo punto, come si è già avuto modo di mettere in rilievo, non sempre i monarcomachi britannici sono chiari su come si possa sviluppare il diritto di resistenza né su come debba avere luogo l'azione del popolo o l'azione dei singoli individui contro il tiranno.

---

<sup>515</sup> Cfr. R. REEVES, *English Evangelicals and Tudor Obedience*, cit., pp. 4-5.

<sup>516</sup> J. DAWSON, *The Early Career of Christopher Goodman and his Place in the Development of the English Protestant Thought*, PhD Dissertation, University of Durham, 1978, p. 255.

<sup>517</sup> Per questa caratterizzazione del tiranno si veda K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, cit., p. 89.

<sup>518</sup> Per questo punto si veda anche H. CRAIG, *The Geneva Bible as a Political Document*, cit., p. 45.

<sup>519</sup> Cfr. N. TYACKE, *The Puritan Paradigm of English Politics, 1558-1642*, «Historical Journal», LIII, 2010, 3, p. 529.



La resistenza in questi autori non è un problema esclusivamente politico, ma, riprendendo le parole di Glenn Burgess, si tratta di un problema prevalentemente religioso che fa incursione nel contesto politico<sup>520</sup>. La resistenza, infatti, dipende strettamente dalla questione cardine dei «godly or ungodly rulers», ossia dei governanti giusti oppure empi. In questa prospettiva, prima di ogni altro rapporto, è il rapporto con Dio ad essere vincolante. Il diritto di resistenza, esemplificato a partire dagli episodi biblici, viene ricondotto alla necessità di obbedire a Dio anziché all'uomo. Il contesto politico non si separa da quello religioso, e la questione religiosa fa costantemente da sfondo al problema politico contingente. Nella storia degli uomini possono susseguirsi governanti giusti o ingiusti, sovrani pii o empi, ma l'obbedienza a Dio resta immutata; è a partire da questo vincolo supremo di obbedienza che discende la possibilità di intervenire nei confronti dei sovrani ingiusti ed empi.

Le teorie della resistenza proposte da Ponet, Goodman e Knox sono guardate con disapprovazione non soltanto in Inghilterra, ma anche tra i compagni di esilio. Soprattutto il testo di Knox contribuì a suscitare sospetto sulle stesse intenzioni degli esuli mariani nei confronti del governo inglese. Nel 1571, chiamato a ritrattare alcune delle dottrine pronunciate nei suoi sermoni ed enunciate nell'*How Superior Powers ought to be Obeyed*, Christopher Goodman risponde all'arcivescovo di Canterbury ammettendo di aver parlato contro la regina Maria Tudor, ma negando di essersi mai rivolto in alcun modo contro la regina Elisabetta, allora sul trono:

And albeit I wrote therein against the Regiment of women in generall & against Mary's in especiall as a government not so naturall & agreeing with God's word as is the government of men, yet was there no man hable to shew or prove that I have not always behaved myself towards her Majesty's government both in word & deed as becometh a loving & obedient Subject,

---

<sup>520</sup> Si veda G. BURGESS, *British Political Thought*, cit., p. 72.

& ready to obey her Majesty in all things so far as law & reason can require<sup>521</sup>.

Goodman ammette di aver redatto un testo contro il governo femminile e, in special modo, contro Maria Tudor, ma nega recisamente di essersi opposto alla regina Elisabetta. Al contrario, Goodman afferma di essersi sempre comportato nei confronti della nuova sovrana come un suddito obbediente e rispettoso. Sempre nel 1571, in un confronto con John Jewel, vescovo di Salisbury, Goodman lamenta che il suo pamphlet sia stato spesso confuso con il pamphlet di Knox, fatto che gli ha causato non pochi problemi al rientro in patria. Se Knox ha scritto effettivamente contro il governo delle donne, Goodman, in quest'occasione, sostiene di aver scritto un testo in materia di obbedienza e disobbedienza<sup>522</sup>. Qui emerge in maniera abbastanza evidente che Goodman intende prendere le distanze, presumibilmente per motivi di cautela, dal pamphlet e dalle tesi di Knox.

### **§ 1.2. Uniti nella condanna: gli esuli mariani e George Buchanan**

Pur non essendo un esule mariano, lo scozzese George Buchanan non è estraneo alle posizioni e ai pamphlet degli esuli monarcomachi<sup>523</sup>. Buchanan

---

<sup>521</sup> Questo contenuto è riportato da E. BALDWIN, *'Obedience is good, but...': Christopher Goodman, the Chester Plays, and the Problem of Authority*, «The Yearbook of English Studies», XLIII, 2013, p. 290; trad. it.: «E anche se li scrissi contro il governo delle donne in generale e contro quello di Maria in particolare, come un governo non così naturale e non concorde con la parola di Dio com'è il governo degli uomini, tuttavia, non vi fu uomo capace di mostrare o provare che non mi sia sempre comportato, nelle parole e nei fatti, verso il governo di Sua Maestà come un suddito amorevole ed obbediente, e pronto ad obbedire alla sua maestà in tutte le cose che la legge e la ragione possono richiedere».

<sup>522</sup> Cfr. lo studio di E. BALDWIN, *'Obedience is good, but...': Christopher Goodman, the Chester Plays, and the Problem of Authority*, cit., p. 292.

<sup>523</sup> I.D. MCFARLANE, *Buchanan*, cit., pp. 405-9 evidenzia che è molto probabile che Buchanan conoscesse i testi degli esuli mariani e, tra questi, ricorda gli scritti di Ponet, Goodman, Jewel e Randolph. Christopher Goodman, ad esempio, sarà uno tra i primi a ricevere una copia del *De jure regni* di Buchanan. A segnalare la vicinanza delle tesi di Buchanan

condivide con Knox le origini scozzesi. Entrambi sono autori di una storia della Scozia<sup>524</sup>, Knox con i cinque volumi della sua *History of the Reformation in Scotland*, composti tra il 1559 e il 1566, e Buchanan con i venti libri della *Rerum Scoticarum Historia* pubblicati nell'anno della sua scomparsa (1582). Pur conoscendosi e apprezzandosi – si citano nei loro scritti in termini di ammirazione – non è facile stabilire se e in che termini Knox e Buchanan si siano influenzati<sup>525</sup>. George Buchanan conosce anche Christopher Goodman, al quale invia una copia del *De jure regni apud Scotos*.

Il dialogo di Buchanan è spesso accostato dagli interpreti ai pamphlet sulla resistenza prodotti dagli esuli mariani, anche se vi sono delle differenze che vanno tenute in considerazione. Contrariamente a quei pamphlet, il dialogo di Buchanan non è basato sui riferimenti biblici. Se si possono ritrovare nel dialogo alcuni riferimenti scritturali, primo fra tutti quello comunissimo all'*Epistola di San Paolo ai Romani*, è vero anche che questi sono largamente superati dalle fonti classiche, in primis, Cicerone e Aristotele, e Seneca per quanto concerne il modello del «rex stoicus»<sup>526</sup>. Per alcuni aspetti che si sono già evidenziati, il *De jure regni* viene spesso accostato alla tradizione umanistica degli *specula principis*. Al di là delle diversità di tradizione e di impostazione, la differenza più evidente e significativa riguarda la questione della religione. Il tiranno in Buchanan è colui che governa mirando esclusivamente all'interesse e al profitto personale, che regna come un padrone sugli schiavi. Eppure, non si ritrova in Buchanan

---

con quelle espresse dagli esuli mariani radicali è stato tra i primi P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 362-63.

<sup>524</sup> È un punto che è stato messo in luce da C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82) in the British Atlantic World before 1832*, cit., p. 33 e sgg; ma anche da P. ADAMO, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, cit., p. 107.

<sup>525</sup> Su questo punto cfr. le considerazioni di W.J. VESEY, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, p. 123 e sgg. C'è chi ha sostenuto che Knox abbia influenzato Buchanan e chi ha sostenuto il contrario. È altresì probabile che i loro testi siano indipendenti, ma forse Knox, avendo scritto prima, potrebbe aver incoraggiato Buchanan a giustificare la deposizione di Maria Stuart.

<sup>526</sup> C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82) in the British Atlantic World before 1832*, cit., p. 28.

un'insistenza sulla dimensione religiosa della tirannide, mentre per gli esuli mariani la colpa di tirannide è spesso, se non sempre, associata alla colpa di idolatria; da questo punto di vista, tiranno è colui che perverte la religione, che trasgredisce le leggi di Dio, che introduce un culto idolatrico nel regno. Questa significativa differenza si spiega alla luce del fatto che Buchanan formula la teoria della resistenza in termini di diritto, e non in termini di dovere religioso<sup>527</sup>. In Buchanan il discorso politico è incentrato sul patto reciproco tra sudditi e sovrano<sup>528</sup>, un tema che negli scritti degli esuli mariani è adombrato, ma non esplicitato. Tuttavia, in tutti questi testi sulla resistenza gli autori focalizzano la loro attenzione sui doveri del sovrano e sulle sue responsabilità nei confronti della collettività; il sovrano non deve allontanarsi da un certo ideale – divino secondo l'impostazione degli esuli mariani, stoico secondo l'approccio di Buchanan.

\*

Seppur diversi per vari aspetti, questi scritti monarcomachi sono riuniti nella condanna che Richard Bancroft, futuro arcivescovo di Canterbury, redige nel suo *Dangerous Positions and Proceedings*, pubblicato a Londra nel 1593<sup>529</sup>. Come specificato nel sottotitolo, l'obiettivo di questo scritto è segnalare le tesi e le posizioni pericolose formatesi in ambito riformato e diffuse sull'isola britannica. Tra le tesi da condannare in molti luoghi vengono riportati lunghi stralci dalle opere di Goodman, Knox e Buchanan. Da questo punto di vista, è sufficiente raccogliere e trascrivere le tesi di questi

---

<sup>527</sup> In altre parole, Buchanan secolarizza il diritto di resistenza. Cfr. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., vol. II, p. 341.

<sup>528</sup> G. BUCHANAN, *De jure regni*, p. 152.

<sup>529</sup> R. BANCROFT, *Dangerous Positions and Proceedings published and practised within this Island of Britain under Pretence of Reformation and for the Presbyterial Discipline*, John Wolfe, Londra 1593. Le traduzioni italiane dei passi citati sono mie.

pensatori per far emergere direttamente il loro estremismo – non servono, cioè, argute confutazioni<sup>530</sup>.

Nel capitolo quarto del primo libro delle *Dangerous Positions* Bancroft riporta alcune delle tesi tratte dagli scritti di Knox e Buchanan. Tra le tesi di Knox e Buchanan riportate da Bancroft troviamo che «i principi per giuste cause possono essere deposti», «il popolo può citare in giudizio il principe», «se i principi sono tiranni, contro Dio e la sua verità, i loro sudditi sono liberati dai loro giuramenti di obbedienza»<sup>531</sup>. Le tesi tratte dai testi di Knox e Buchanan mettono al centro il popolo, sancendo la sua superiorità rispetto al sovrano, la cui posizione è drasticamente in crisi. Il re può essere citato in giudizio o deposto dal popolo, poiché dal popolo è eletto. Sono, queste, dottrine particolarmente pericolose, poiché giustificano la superiorità del popolo al re e aprono in tal modo la via alla legittimità di deporre ed uccidere i sovrani. Dal punto di vista di Bancroft, tesi simili sono inaccettabili perché impediscono al monarca di esercitare il proprio potere in sicurezza e non garantiscono la stabilità del regno. Innumerevoli sono le obiezioni sorte contro le dottrine espresse da Knox e Buchanan. Nelle *Dangerous Positions* (libro I, cap. 5) Bancroft imposta un confronto diretto tra le giuste obiezioni sollevate contro queste «dottrine pestilenziali» e le risposte inammissibili di questi autori. Attraverso il confronto di obiezioni e risposte, Bancroft intende screditare questi autori accusandoli di utilizzare mezzi sleali e di ricorrere a giustificazioni assolutamente infondate, al solo scopo di sottrarre potere ai governanti e di fare loro opposizione. Vediamo soltanto qualche esempio:

Obiection. We must obey Kings, be they good or bad.

Answer. Is it blasphemie to say so. [...]

Ob. God placeth tyrants sometimes for the punishment of his people.

---

<sup>530</sup> Cfr. J. CREASER, *Johnson's "Bartholomew Faire" and Bancroft's "Dangerous Positions"*, «Review of English Studies», LVI, 2006, 229, p. 177.

<sup>531</sup> Cfr. R. BANCROFT, *Dangerous Positions*, I, 4, p. 15.

Ans. So doth he private men sometimes to kill them. [...]

Ob. Saint Paul doth commaund us to pray for Princes. *1Tim.* 2.

Ans. We may punish theeves, and yet we ought to pray for them<sup>532</sup>.

Con questo procedimento Bancroft intende screditare gli autori e rendere invise le loro dottrine, che hanno quasi sempre uno stampo ‘ginevrino’ – Ginevra, la città dei Riformati, viene identificata come il centro nevralgico della produzione di dottrine sediziose. Se le obiezioni sollevano, secondo Bancroft, questioni giuste e fondate, le risposte tradiscono sempre un pregiudizio, ossia la volontà di contrastare il re e la forma di governo monarchica. Come mette in rilievo Bancroft, questo nuovo modo di considerare i sovrani e di interpretare il loro potere non è limitato alle dottrine politiche di Knox e Buchanan, ma è ormai drammaticamente diffuso:

This new Divinity of dealing thus with Princes, is not onely helde by Knox and Buchanan, but generally (for ought I can learne) by most of the Consistorians of chiefe name beyond the Seas, who (being of Geneva humor) do endeavor by most uniust and disloyall means, to subiect to their forged presbyteries, the scepters and swords of Kings and Princes: as Calvin, Beza, Hotman, Ursinus (as he commeth out from the Newstadt), *Vindiciae contra Tyrannos*, Eusebius Philadelphus, etc<sup>533</sup>.

Si tratta di un passo molto interessante, non soltanto perché unisce Knox e Buchanan, accusati di sostenere le stesse dottrine, ma anche perché a questi due autori sono aggiunti, tra gli altri, alcuni esponenti della tradizione mo-

---

<sup>532</sup> R. BANCROFT, *Dangerous Positions*, I, 5, pp. 16-17; trad. it.: «Obiezione. Dobbiamo obbedire ai re, siano essi buoni o cattivi. *Risposta*. È una blasfemia dire così. [...] Obiezione. Dio talvolta colloca i tiranni per la punizione del suo popolo. *Risposta*. Talvolta fa lo stesso con uomini privati per ucciderli. [...] Obiezione. San Paolo ci ordina di pregare per i principi (*1Tim.* 2). *Risposta*. Noi dobbiamo punire i ladri, eppure dobbiamo pregare per loro».

<sup>533</sup> R. BANCROFT, *Dangerous Positions*, I, 5, p. 18; trad. it.: «Questa nuova idolatria di affrontare i principi non è sostenuta soltanto da Knox e Buchanan, ma generalmente (per quel che posso apprendere) da molti dei conciliaristi d’oltremare di gran fama, i quali (essendo di umore ginevrino) tentano con i mezzi più ingiusti e sleali di assoggettare ai loro falsi presbiteri gli scettri e le spade dei re e dei principi: come Calvino, Beza, Hotman, Ursino (che viene da Neustadt), le *Vindiciae contra Tyrannos*, Eusebio Filadelfo, ecc.».

narcomaca francese, tra cui Beza, Hotman e gli autori delle *Vindiciae contra Tyrannos*, a riprova del fatto che vi sono dei nessi strutturali tra i trattati monarcomachi britannici e quelli francesi. Le posizioni pericolose non sono limitate ad un concentrato e ridotto nucleo di pensatori, ma sono ormai drammaticamente diffuse tra autori di nazioni, tradizioni, confessioni religiose differenti. Per questo motivo diventa ancor più cruciale per Bancroft condannare pubblicamente queste dottrine per provare ad arrestarne, o almeno ad arginarne, la diffusione.

John Knox e George Buchanan sono uniti anche nella condanna che Giacomo VI di Scozia predispone nel suo *Basilikon Doron* (1599), un trattato sul governo, basato sul diritto divino dei re, scritto dal sovrano in forma di lettera rivolta al secondogenito, futuro re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda con il nome di Carlo I<sup>534</sup>. In questo scritto sono spiegati i doveri e le responsabilità di un buon monarca nei confronti di Dio e del popolo, e sono dispensati consigli utili per mantenere saldo il potere all'interno del regno. Parlando dell'utilità degli studi storici per un monarca, Giacomo VI si sofferma a precisare cosa si debba correttamente intendere con 'storie', escludendo perentoriamente «certe infami invettive come le cronache di Buchanan e Knox»<sup>535</sup>. La critica è diretta e non lascia spazio a dubbi o esitazioni: Buchanan e Knox non sono altro che istigatori della ribellione<sup>536</sup>; perciò, le dottrine contenute nei loro «libelli infami» vanno condannate senza indugio,

---

<sup>534</sup> Concepito inizialmente per il primogenito Enrico, morto giovane di tifo nel 1612, il re Giacomo I Stuart indirizza lo scritto al secondogenito.

<sup>535</sup> GIACOMO VI e I STUART, *Basilikon Doron*, in ID., *The Political Works of James I*, introduzione di C.H. McIlwain, [ed. originale: Harvard University Press, Cambridge 1918], The Lawbook Exchange, New Jersey 2002, p. 40.

<sup>536</sup> *Ibidem*: «If any of these infamous libels remaine untill your dayes, use the law upon the keepers thereof. For in that point I would have you a Pythagorist, to thinke that the very spirits of these archibellouses of rebellion, have made transition in them that hoardes their books, or maintaines their opinions; punishing them even as it were their authors risen again»; trad. it.: «E se qualcuno di questi libri dovesse sopravvivere fino ai tuoi giorni, usa la legge contro chi li possiede. Infatti, a questo riguardo, mi piacerebbe che tu fossi un pitagorico, pronto a pensare che lo spirito stesso di questi mantici che soffiano sul fuoco della ribellione si sia trasmesso a coloro che fanno tesoro dei loro libri o che sostengono le loro opinioni; puniscili, come se si trattasse di quegli stessi autori risorti nuovamente».

allo stesso modo in cui occorre opporsi a tutti coloro che, favorendo la ribellione, mettono in pericolo sia la tenuta del regno sia l'incolumità del monarca. Di nuovo, Knox e Buchanan sono criticati congiuntamente.

Torniamo ora alle *Dangerous Positions* di Richard Bancroft. In questo scritto non sono soltanto Knox e Buchanan ad essere squalificati come autori sediziosi e pericolosi. Nel capitolo primo del libro secondo, dopo aver annotato per tre pagine gli estratti ricavati dall'*How Superior Powers ought to be Obeyed*, Bancroft, riproponendo lo schema delle obiezioni e delle risposte, assume come bersaglio delle sue critiche Christopher Goodman:

Ob. Be subiect to higher powers: the powers be ordained of God.

Ans. Wicked Kings are not Gods ordinance. Saint Paul speaketh of lawfull powers.

Ob. Servants must be obedient to their Masters, though they be froward.

Ans. Paul speaketh of bondmen, not of subiects obedience.

Ob. David said, God forbid that I should touch the anointed of the Lord.

Ans. It was in his owne private cause, and so unlawfull.

Ob. Sir Thomas Wyat did, as you would have others do, &c. but he had no good successe.

Ans. The goodnesse of his cause is not to be measured by successe. He was no traytour, his cause was Gods: and none, but papists and traytours, can iustly accuse him of treason<sup>537</sup>.

La ribellione di Thomas Wyatt, difesa da Goodman come giusta e legittima, è ritenuta da Bancroft inammissibile. Goodman ritiene, inoltre, che occorra sottomettersi soltanto ai poteri legittimi e non a qualsiasi potere. Una tesi di

---

<sup>537</sup> R. BANCROFT, *Dangerous Positions*, II, 1, pp. 37-38; trad. it.: «Obiezione. Siate soggetti ai poteri superiori: i poteri sono ordinati da Dio. *Risposta*. I re malvagi non sono ordini di Dio. San Paolo parla di poteri legittimi. *Obiezione*. I servi devono essere obbedienti ai loro capi, anche se sono caparbi. *Risposta*. Paolo parla dell'obbedienza degli schiavi, non dei sudditi. *Obiezione*. Davide disse: Dio proibisce che io possa toccare l'Unto del Signore. *Risposta*. Si trattava di una causa privata e perciò illegittima. *Obiezione*. Il signor Thomas Wyatt lo fece, così come altri, ecc., ma non ebbe successo. *Risposta*. La bontà della sua causa non deve essere misurata dal successo. Lui non era un traditore, la sua causa era la causa di Dio; e nessuno, se non i papisti e i traditori, può giustamente accusarlo di tradimento».



questo tipo contraddice, dal punto di vista di Bancroft, la corretta lettura del testo paolino e mette in crisi il rapporto di obbedienza tra sudditi e autorità.

In conclusione, Goodman, Knox e Buchanan sono tra gli autori condannati da Bancroft per aver espresso opinioni pericolose, per aver sostenuto, secondo lo stile di Ginevra, dottrine inaccettabili, spesso impiegando toni aspri e violenti<sup>538</sup>. La condanna di Bancroft mette in luce un altro aspetto interessante e, cioè, il fatto che i trattati dei monarcomachi britannici sono considerati, ancora nel 1593, testi concretamente pericolosi, che necessitano di essere squalificati in modo definitivo. Il pericolo è legato principalmente alla loro influenza, al rischio reale che i loro scritti vengano letti, che le loro dottrine si diffondano sino a diventare luoghi comuni universalmente noti e accettati. Alle soglie del Seicento, le tesi radicali dei monarcomachi britannici sono ancora da arginare.

## **2. I «monarcomachi britannici» nel pensiero di John Milton**

### ***§ 2.1. Le fonti protestanti britanniche***

Dopo le condanne di Bancroft e di Giacomo VI, i lavori degli esuli mariani e di Buchanan rimangono, almeno per un periodo, ai margini del dibattito filosofico e politico, senza avere particolare risonanza<sup>539</sup>. Tuttavia, alla soglia delle guerre civili inglesi, alcuni di questi testi ricominciano a circolare – lo *Shorte Treatise* di Ponet, per esempio, viene ristampato due volte, nel 1639 e nel 1642<sup>540</sup> – riportando alla luce alcuni aspetti delle teorie della resistenza. L'importanza delle fonti protestanti viene segnalata da John Milton

---

<sup>538</sup> Di questo è accusato soprattutto John Knox.

<sup>539</sup> J. LOACH, *Pamphlets and Politics*, cit., p. 44.

<sup>540</sup> R. VON FRIEDEBURG, *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, cit., p. 165.

sia nella seconda edizione del *Tenure of Kings and Magistrates* sia nella *Defensio Prima*. Se nel passo della *Defensio* Milton cita, tra i dottori della Chiesa riformata, Lutero, Zwingli, Calvino, Pareus, Bucer e Vermigli<sup>541</sup>, nel *Tenure* compaiono due fonti protestanti britanniche: Christopher Goodman e John Knox<sup>542</sup>. Gli esuli mariani sono descritti nel *Tenure* come «pastori» e «confessori» che «fuggendo dalla sanguinosa persecuzione della regina Maria, riunirono alfine le loro sparse membra in molte congregazioni, alcune delle quali si sistemarono nell'Alta Germania, altre nella Bassa Germania e una parte a Ginevra»<sup>543</sup>. Gli esuli mariani, «veri teologi protestanti d'Inghilterra, nostri padri nella fede che professiamo»<sup>544</sup>, sono elogiati da Milton, poiché hanno il merito di aver salvato la religione dalle persecuzioni e di aver consegnato ai posteri una religione pura. È a questa tradizione che Milton riconduce il tema della libertà contro la tirannide. Soprattutto, è facendo riferimento a questa tradizione che Milton intende rispondere ai presbiteriani, che si oppongono alla condanna e alla messa a morte di Carlo I Stuart, dimostrando loro che i teologi protestanti, che professano la stessa religione dei presbiteriani, hanno sostenuto il diritto di resistenza e la possibilità di punire, deporre e uccidere un tiranno. Per quanto i presbiteriani tentino di dissociarsi da quanto avvenuto in Inghilterra con l'esecuzione di Carlo I, sarà sufficiente controllare gli scritti dei loro correligionari, compresi i teologi inglesi costretti all'esilio, per trovare le giustificazioni e le basi teoriche della resistenza e del tirannicidio.

Partiamo dalle tesi che Milton riprende da Christopher Goodman. Sono diversi i passi che Milton riporta dall'*How Superior Powers ought to be Obeyed*, un testo che Milton ha ben presente in fase di scrittura, poiché, come conferma già Merritt Hughes, i riferimenti alle pagine sono accurati e le

<sup>541</sup> Cfr. J. MILTON, *Defensio Prima*, cap. III, p. 202.

<sup>542</sup> Cfr. anche C. TOURNU, *Théologie et politique dans l'œuvre en prose de John Milton*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2000, pp. 382-83.

<sup>543</sup> J. MILTON, *TKM*, p. 80.

<sup>544</sup> *TKM*, p. 81.

citazioni subiscono solo lievissime variazioni<sup>545</sup>. Una tesi cara a Milton che si ritrova in Goodman è che se i sovrani si trasformano in tiranni possono essere giustamente puniti:

“Quando i re o i governanti diventano bestemmiatori di Dio, oppressori e assassini dei loro sudditi, non dovrebbero più essere considerati re o magistrati legittimi, ma persone private su cui indagare e da accusare, condannare e punire mediante la legge di Dio, e l’essere condannati e puniti da quella legge è opera non dell’uomo ma di Dio” (cap. 10, p. 139)<sup>546</sup>.

Da Goodman Milton riprende la tesi per cui i sovrani che diventano oppressori dei sudditi, perdono lo status di re e diventano persone private. In quanto persone private, essi possono essere condannati e puniti senza alcuna differenza rispetto agli altri individui, poiché, comportandosi in modo malvagio, hanno perso la loro sovranità e non possono più essere considerati, a giusto titolo, re. Al pari degli altri sudditi, i re sono soggetti alle leggi e, se sbagliano, sono soggetti alle punizioni, a seconda della violazione o del crimine che hanno commesso. Certamente, non è lo status di re, regina o imperatore a rendere impossibile o evitabile la punizione<sup>547</sup>.

Il rapporto tra sudditi e sovrano è normalmente regolato dall’obbedienza che i primi accordano al secondo. Come scrive Goodman, l’obbedienza ha senso solo quando i sovrani «operano rettamente e mantengono le promesse»; in caso contrario, i sudditi sono esonerati dal vincolo dell’obbedienza e sono chiamati a «deporre e punire» i governanti che si sono mostrati «ribelli a Dio e oppressori del Paese»<sup>548</sup>. A supporto del suo pensiero politico Milton cita anche il passo dell’*How Superior Powers* in cui

---

<sup>545</sup> M. HUGHES, *Milton’s Treatment of Reformation History in The Tenure of Kings and Magistrates*, in *Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, a cura di R.F. Jones, Stanford University Press, Stanford 1951, p. 259.

<sup>546</sup> *TKM*, p. 78.

<sup>547</sup> È ciò che viene ribadito in un passo riportato in *TKM*, p. 79.

<sup>548</sup> *TKM*, pp. 79-80.

si attribuisce al popolo un ruolo centrale nell'azione contro il cattivo governante:

“Quando i magistrati cessano di fare il loro dovere, il popolo è come fosse senza magistrati, anzi peggio, e allora Dio dà la spada in mano al popolo, ed egli stesso ne diventa immediatamente il capo” (cap. 13, p. 185)<sup>549</sup>.

La spada della giustizia passa nelle mani del popolo quando i magistrati inferiori, incaricati di vigilare sulla condotta del sovrano in modo da prevenire e impedire gli abusi di potere, trascurano il loro dovere. Se il popolo utilizza la spada della giustizia per sradicare l'idolatria e la tirannide messe in atto da un sovrano malvagio, Dio stesso si porrà a capo del popolo come guida. Citando questo passo di Goodman Milton intende attribuire centralità al ruolo del popolo nella resistenza al potere sovrano.

Prima di citare la lunga serie di passi tratti dall'*How Superior Powers ought to be Obeyed*, Milton annovera nel suo elenco alcuni teologi scozzesi, tra cui John Knox. Di Knox Milton cita, in particolare, due testi: l'*Appellation to the Nobility and the Estates of Scotland* e il *Second Blast of the Trumpet*, il testo annunciato come continuazione del *First Blast* che, però, non verrà mai scritto. A questo proposito Milton fa giustamente riferimento all'intenzione di Knox di pubblicare un *Secondo squillo della tromba*, in cui intende sviluppare in modo più dettagliato l'idea che «gli uomini possono giustamente deporre e punire, nonostante la nascita, il diritto di successione o un qualsiasi altro giuramento di fedeltà, colui che hanno eletto sconsigliatamente»<sup>550</sup>.

John Knox viene citato non soltanto nell'elenco di fonti protestanti posto in conclusione del *Tenure*, ma anche nel corso della trattazione. Riferendosi alla disputa del giugno 1564 tra Knox e William Maitland di Lethington, fratello maggiore di Thomas Maitland e segretario di Stato du-

---

<sup>549</sup> *TKM*, p. 79.

<sup>550</sup> *TKM*, p. 77.

rante il regno di Maria Stuart, Milton recupera alcune tesi dalla *History of the Reformation of Scotland*. Uno dei punti più interessanti riguarda il tema della colpevolezza dei re:

I re, se sono colpevoli, non hanno il privilegio dell'esonazione dalle pene di legge più di quanto l'abbia qualsiasi altro suddito, cosicché se il re è assassino, adultero o idolatra deve scontare la pena, non in quanto re ma in quanto colpevole<sup>551</sup>.

Lo status di re non garantisce l'esonazione dalle pene previste dalla legge. Quando un re commette un crimine o trasgredisce la legge, deve essere punito al pari degli altri uomini colpevoli. Non ci sono privilegi che avvantaggino un re colpevole rispetto ad un uomo privato colpevole. Questo è un principio fondamentale, che Milton ribadisce in più luoghi dei suoi scritti politici.

Finora si è valutata la presenza di Knox e Goodman nel *Tenure* di Milton. Per quanto riguarda John Ponet la questione è leggermente più complessa. Nella rassegna miltoniana Ponet non compare, ma gli studi di Sonia Miller hanno brillantemente mostrato due errori di citazione da parte di Milton; si tratta, nello specifico, dei riferimenti al *De obædientia* di Anthony Gilby e alle *Rimostranze dell'Inghilterra contro i Canonici*. Nell'elenco delle fonti contenuto nel *Tenure of Kings and Magistrates* troviamo:

Gilby, *De obædientia*, pp. 25 e 105

I re hanno la loro autorità dal popolo, che dandosi l'occasione può riprendersela.

*Le rimostranze dell'Inghilterra contro i Canonici*

Il popolo può uccidere i principi malvagi, in quanto mostri e bestie crudeli<sup>552</sup>.

---

<sup>551</sup> *TKM*, p. 45.

<sup>552</sup> *TKM*, p. 78.

Le tesi qui riportate non sono attribuibili ai testi indicati per diverse ragioni. In primo luogo, Anthony Gilby non è autore di un testo intitolato *De obædientia*; in secondo luogo, non si ritrova nell'*Englands Complaint against the Canons* (*Le rimostranze dell'Inghilterra contro i Canonici*) la dottrina sopra riportata. Il doppio errore compiuto da Milton deriva dall'aver trascritto queste due citazioni dalla *Remonstrance against Presbiterie* (1641) di Thomas Aston, dove i due riferimenti al *De obædientia* di Gilby e all'*Englands Complaint* compaiono accoppiati. I principi ricordati da Milton sono piuttosto da attribuire allo *Shorte Treatise of Politike Power* di John Ponet<sup>553</sup>. Nel capitolo VI dello *Shorte Treatise* si trovano espresse sia la tesi attribuita a Gilby sia quella ricavata dalle *Rimostanze*:

Kings, Princes and governors have their authority of the people, as all laws, usages and policies do declare and testify. [...] All laws do agree, that men may revoke their proxies and letters of Attorney, when it pleases them: much more when they see their proctors and attorneys abuse it<sup>554</sup>.

Now forasmuch as there is no express positive law for punishment of a Tyrant among christian men, the question is, whether it be lawful to kill such a monster and cruel beast covered with the shape of a man<sup>555</sup>.

In questi due passi vengono esposti due principi condivisi anche da Milton<sup>556</sup>. Nel primo brano Ponet espone il principio in base al quale l'autorità deriva dal popolo; nel secondo, esprime la possibilità per il popolo di ucci-

<sup>553</sup> Cfr. S. MILLER, *Two References in Milton's "Tenure of Kings"*, «Journal of English and Germanic Philology», L, 1951, 3, p. 321.

<sup>554</sup> J. PONET, *Shorte Treatise*, cap. VI, G v, v – G vi, r; trad. it.: «I re, i principi e i governanti derivano la loro autorità dal popolo, come tutte le leggi, gli usi e la politica dichiarano e testimoniano. [...] Tutte le leggi concordano sul fatto che gli uomini possono revocare le loro deleghe e le qualifiche di rappresentanti quando meglio credono, a maggior ragione quando vedono i loro delegati e rappresentanti abusarne».

<sup>555</sup> *Shorte Treatise*, cap. VI, G iii, r; trad. it.: «Ora, dal momento che non vi è nessuna legge positiva per la punizione di un tiranno tra gli uomini cristiani, la questione è se sia legittimo uccidere un tale mostro e bestia crudele mascherato dall'aspetto di un uomo».

<sup>556</sup> Sul rapporto tra John Ponet e John Milton e sulle loro tesi radicali ha insistito W. LIM, *John Milton, Radical Politics and Biblical Republicanism*, University of Delaware Press, Newark 2006, pp. 30-38.

dere i tiranni. Quest'ultima è, senza alcun dubbio, una dottrina ben più radicale rispetto a quanto sostenuto da altri teologi protestanti, pur sempre citati da Milton, come Calvino, Lutero, Pareus o Bucer.

George Buchanan non compare nell'elenco delle fonti protestanti, ma è citato direttamente nella trattazione del *Tenure of Kings and Magistrates*. Milton è un lettore assiduo e attento di Buchanan; conosce sia le tragedie latine, sia il *De jure regni apud Scotos*, sia l'opera storica *Rerum Scotticarum Historia*, da cui riprende diversi esempi. Non si sa con certezza se Milton sia stato il traduttore della tragedia latina *Baptistes sive Calumnia*, poi apparsa con il titolo inglese *Tyrannicall-Government Anatomized*<sup>557</sup>. Come vedremo, molte delle tesi di Milton sono ricavate interamente da Buchanan<sup>558</sup>; talvolta si ha come l'impressione che Milton riprenda le tesi dell'umanista scozzese senza sottoporle ad alcuna rielaborazione<sup>559</sup>. Non solo Buchanan è un autore fondamentale per John Milton, ma, come è già stato messo in luce, rappresenta un punto di riferimento importante anche per altri autori che, nel 1649, sono impegnati nel difendere la legittimità dell'omicidio di Carlo I Stuart<sup>560</sup>.

Milton recupera dalla *Rerum Scotticarum Historia* di Buchanan esempi che riguardano il rapporto tra il popolo scozzese e le sue governanti, nell'ordine, la Reggente Maria di Guisa e la regina Maria Stuart. Riprendiamo un passo che si è già avuto modo di commentare:

---

<sup>557</sup> Questo è suggerito da C. FERRADOU, "Securus est quem civium servat fidem": the People, the King and the Tyrant in George Buchanan, cit., p. 15.

<sup>558</sup> Sull'uso del *De jure regni* cfr. J. WORMALD, *Resistance and Regicide in Sixteenth-Century Scotland*, cit., p. 79.

<sup>559</sup> Si veda anche C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82)*, cit., p. 66, dove l'autrice sostiene che Milton legga Buchanan in latino e parafrasi alcune idee in inglese. Della vicinanza tra Milton e Buchanan è prova anche il fatto che la fortuna dei loro testi sarà, almeno fino ad un certo momento, collegata, poiché alcune loro opere verranno ristampate insieme. Per questo punto si veda EAD., *George Buchanan, English Whigs and Royalists, and the Canon of Political Theory*, in *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, cit., p. 236.

<sup>560</sup> Cfr. C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82)*, cit., p. 113. Come spiega l'autrice, Buchanan non è citato solamente da Milton, ma compare anche nel pamphlet anonimo del gennaio 1649 *The Peoples Right Briefly Asserted*, soprattutto per quanto riguarda l'idea che i re sono limitati dalla legge.

Nel 1559 i protestanti scozzesi reclamarono la libertà di coscienza promessa dalla loro regina reggente, e poiché essa rispose che ai principi non si poteva chiedere di mantenere le promesse oltre ciò che fosse loro conveniente concedere, essi le dissero faccia a faccia nel parlamento, che allora era a Sterling, che stando così le cose rinunciavano alla loro obbedienza, e poco dopo presero le armi. Buchanan, *Hist.*, l. 16. E sicuramente, quando si rinuncia all'obbedienza, in quello stesso momento il re (o la regina) di fatto è deposto<sup>561</sup>.

In questo passo Buchanan fa riferimento alla Reggente Maria di Guisa e alla turbolenta situazione religiosa, poiché mentre la Reggente è cattolica, il popolo scozzese professa la religione protestante. Come si evince da questo brano, la reggenza di Maria di Guisa è costantemente minacciata dalla crescente influenza dei protestanti scozzesi che conduce anche a scontri armati, da cui Maria Stuart esce progressivamente sempre più debole. Quando la Reggente lascia irrealizzate le promesse fatte, il popolo scozzese risponde decidendo di non garantire più obbedienza alla governante. Va da sé che senza l'obbedienza dei sudditi è impossibile per un sovrano governare. Nel momento in cui perde l'obbedienza del popolo, il sovrano è, di fatto, deposto.

Milton recupera gli esempi di Buchanan anche in riferimento al rapporto tra il popolo scozzese e la legittima sovrana Maria Stuart. Leggiamo un lungo passo tratto dal *Tenure*:

Tre anni dopo essi scesero in campo contro Maria, loro regina legittima ed ereditaria, la presero prigioniera, essendosi essa consegnata prima dello scontro, la tennero in carcere e in quello stesso anno la deposero. Buchanan, *Hist.*, l. 18. E quattro anni dopo gli scozzesi, per giustificare la deposizione della regina Maria, mandarono ambasciatori alla regina Elisabetta, e in una dichiarazione scritta affermarono di avere usato con le più indulgenza di quanta ne meritasse; che fino ad allora i loro antenati avevano punito i propri re con la morte o l'esilio; che gli scozzesi erano una nazione libera, facevano

---

<sup>561</sup> *TKM*, p. 44.



re chi liberamente sceglievano e con la stessa libertà lo deponevano, se ne vedevano causa, per il diritto di antiche leggi e cerimonie ancora esistenti e per le vecchie tradizioni, tuttora vigenti tra gli abitanti degli Highlands, relativa alla scelta del capo del clan o famiglia; e tutto questo, insieme a svariati altri argomenti, testimoniava che il potere regale altro non era che un patto reciproco stipulato fra re e popolo. Buch., *Hist.*, l. 20<sup>562</sup>.

Nel 1567 il popolo scozzese depone, dopo averla fatta prigioniera, la regina di Scozia, Maria Stuart. Nel 1571, di fronte alla regina Elisabetta, i sudditi giustificano la deposizione della loro sovrana richiamandosi direttamente alle tradizioni scozzesi. Allo stesso modo in cui gli scozzesi sono liberi di scegliere un governante, essi sono liberi di deporlo in caso lo ritengano necessario. Ciò esemplifica chiaramente la vera libertà di cui gode la nazione scozzese, libertà a cui il popolo non intende assolutamente rinunciare. Ciò che a Buchanan preme sottolineare in modo particolare è che il popolo scozzese, nel deporre Maria Stuart, non ha agito contro la legge, ma, al contrario, nel pieno rispetto del patto tra sudditi e governante, e degli usi scozzesi. Riprendendo l'esempio scozzese, Milton insiste sul rapporto tra sudditi e governante e sottolinea gli stessi caratteri messi in luce da Buchanan<sup>563</sup>.

Il debito di Milton nei confronti di Buchanan va ben oltre il recupero degli esempi tratti dalla *Rerum Scoticarum Historia*. Milton condivide con Buchanan la tesi della superiorità del popolo al re e l'idea che il re sia responsabile nei confronti della comunità che l'ha creato<sup>564</sup>. Di conseguenza, un re che fallisce nel suo incarico può essere giustamente deposto. Inoltre, sia in Buchanan sia in Milton si ritrova la caratterizzazione del tiranno come nemico, come «hostis». Nel *De jure regni apud Scotos* il tiranno «non soltanto non ha un potere giusto sul popolo, ma è addirittura nemico del popo-

---

<sup>562</sup> *TKM*, pp. 46-47.

<sup>563</sup> L'esempio della storia scozzese è caro a Milton, tanto da riprenderlo anche nel *Commonplace Book* citando da altre fonti, tra cui lo storico francese Jacques de Thou; cfr. J. MILTON, *Commonplace Book*, p. 182.

<sup>564</sup> Cfr. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, cit., p. 339.

lo»<sup>565</sup>. In quanto nemico, il tiranno si pone effettivamente in guerra con il suo popolo e, come in ogni guerra, è possibile per il popolo tutto e per gli individui presi singolarmente uccidere il tiranno. Nella *Defensio Secunda* (1654) Milton recupera da Buchanan queste considerazioni radicali<sup>566</sup> e, se possibile, le porta a un punto di radicalità ancora più estrema, poiché connota il tiranno come «nemico dell'intero genere umano»<sup>567</sup>. Riprendiamo un passo decisivo della *Seconda Difesa*:

Equidem in ea sum sententia, contra quem bellum gerimus, eum, si quis rationis aut iudicii usus sit, hostem a nobis judicari, hostem autem tam interficere quam oppugnare, eodem semper jure licuisse: Tyrannus igitur cum non noster solum, sed totius prope generis humani publicus hostis sit, eum quo jure armis oppugnari, eodem posse & interfici<sup>568</sup>.

In questo breve passo Milton condensa tre tesi già presenti nelle riflessioni di Buchanan: 1) il tiranno come nemico; 2) il tiranno in guerra con il suo popolo; 3) la possibilità per il popolo di contrastare il tiranno fino ad ucciderlo. Non è un caso che, sempre nella *Defensio Secunda*, Milton ricordi, tra i poeti ostili ai tiranni, proprio George Buchanan<sup>569</sup>. Da queste osservazioni risulta evidente che il legame tra Milton e Buchanan sia particolarmente profondo<sup>570</sup>. Buchanan precisa che le sue critiche sono indirizzate contro i

<sup>565</sup> G. BUCHANAN, *De jure regni*, p. 152.

<sup>566</sup> Cfr. C. ERSKINE, *The Reputation of George Buchanan (1506-82)*, cit., pp. 117-18, dove si sottolinea che Milton riecheggia Buchanan per la tesi del tiranno in armi contro il suo popolo.

<sup>567</sup> Su questo ha riflettuto M. DZELZAINIS, *Milton and the Regicide*, cit., pp. 100-1.

<sup>568</sup> J. MILTON, *Defensio Secunda*, p. 196; trad. it.: «E io sono di questo avviso: colui contro il quale conduciamo una guerra viene da noi giudicato nemico, se si ricorre alla ragione e al giudizio; e che è sempre stato lecito per lo stesso diritto tanto uccidere quanto contrastare il nemico; dal momento che il tiranno non è soltanto nostro nemico, ma è una sorta di pubblico nemico dell'intero genere umano, lo si può contrastare con le armi secondo lo stesso diritto con il quale lo si può anche uccidere».

<sup>569</sup> *Defensio Secunda*, p. 78. Questo punto è suggerito anche da M. DZELZAINIS, *Milton, Macbeth and Buchanan*, «Seventeenth Century», IV, 1989, 1, p. 63.

<sup>570</sup> Altri sono i punti di vicinanza tra Buchanan e Milton che si potrebbero approfondire. Ci limitiamo qui a ricordare il ricorso alla 'melior pars' per definire il concetto di popolo, un tema sul quale entrambi gli autori si mantengono piuttosto vaghi.

tiranni<sup>571</sup>, Milton, allo stesso modo, sostiene di non avere scritto niente contro i re, ma soltanto contro i tiranni, gli anti-re<sup>572</sup>.

### **§ 2.2. La condanna dell'Università di Oxford (21 luglio 1683)**

Nelle *Dangerous Positions* di Richard Bancroft, alle tesi dei monarcomachi britannici è riservato un comune destino di condanna. Di nuovo, quasi ad un secolo di distanza, è un destino di condanna ad accomunare le dottrine dei monarcomachi britannici e le tesi espresse da Milton e Hobbes. Nel luglio 1683 l'Università di Oxford condanna una serie di proposizioni, in totale 27, considerate «distruttive del governo regale, della sicurezza della persona del sovrano, della pace pubblica, delle leggi di natura, e dei vincoli della società umana»<sup>573</sup>. La condanna delle proposizioni sediziose talvolta è accompagnata da riferimenti a testi o autori, spesso appartenenti a tradizioni differenti. Al divieto di lettura e di insegnamento di queste dottrine empie segue la condanna al rogo di molti testi, tra cui gli scritti politici di Milton, Hobbes, Goodman, Knox, Buchanan e altri. Tra le proposizioni che danneggiano la società umana e la politica inglese si annoverano la tesi per cui tutta la sovranità deriva originariamente dal popolo (proposizione 1) e la dottrina per cui esiste un patto reciproco tra i sudditi e il sovrano e se il re non compie il suo dovere, i sudditi sono svincolati dai loro obblighi (proposizione 2). La terza proposizione dell'elenco accomuna una lunga serie di opere e autori, tra cui Buchanan e Milton:

---

<sup>571</sup> Cfr. D. PIRILLO, *Neostoicismo e diritto di resistenza. Una nuova edizione del De jure regni apud Scotos di George Buchanan*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, 1, p. 143.

<sup>572</sup> *Defensio Secunda*, p. 104.

<sup>573</sup> *The Judgment and Decree of the University of Oxford Past in their Convocation July 21. 1683, against Certain Pernicious Books and Damnable Doctrines, Destructive to the Sacred Persons of Princes, their State and Government, and of all Humane Society*, Oxford, 1683, riportato nell'Appendice F del *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England*, a cura di D. Auchter, Greenwood, Westport 2001, p. 384.

3. That if lawful Governors become Tyrants, or govern otherwise then by the laws of God and man they ought to do, they forfeit the right they had unto their Government.

*Lex Rex. Buchanan de Jure Regni. Vindiciae contra tyrannos. Bellarmine de Conciliis, de Pontifice. Milton. Goodwin. Baxter H.C.*<sup>574</sup>

Se i governanti degenerano in tiranni, perdono il diritto a governare. Questa tesi è condivisa da autori che appartengono a tradizioni differenti. Oltre a Buchanan e Milton, vengono ricordati Samuel Rutherford, autore del *Lex Rex* (1644), il cardinale Roberto Bellarmino, il politico inglese John Goodwin, il teologo Richard Baxter e gli autori delle *Vindiciae contra Tyrannos*. La dottrina secondo cui i governanti, allontanandosi dalla legge divina, diventano tiranni e rinunciano, di fatto, al diritto di governare è un'opinione trasversalmente diffusa; non afferisce, cioè, ad un'unica tradizione di pensiero. Il cattolico Bellarmino è accusato di sostenere questa tesi al pari del puritano Baxter, e la stessa tesi viene imputata agli ugonotti delle *Vindiciae contra Tyrannos*. Perciò è evidente che la religione non costituisce qui motivo di scontro; al contrario, come si è visto, la tesi per cui la tirannide fa perdere il potere sovrano è condivisa da autori che professano religioni diverse.

Anche la proposizione 23 dell'elenco raggruppa autori di diverse confessioni che sono considerati «teorici della resistenza»<sup>575</sup>:

23. Wicked Kings and Tyrants ought to be put to death, and if the Judges and inferior Magistrates will not do their office, the power of the sword devolves to the People; if the major part of the People refuse to exercise this

---

<sup>574</sup> *The Judgment and Decree of the University of Oxford*, cit., p. 385; trad. it.: «3. Che se i governanti legittimi diventano tiranni o governano in modo diverso rispetto a come dovrebbero fare secondo le leggi di Dio e dell'uomo, essi perdono il diritto che avevano sul loro governo».

<sup>575</sup> J. COFFEY, *George Buchanan and the Scottish Covenanters*, cit., p. 192. Per il giudizio dell'Università di Oxford si veda anche P. ADAMO, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, cit., pp. 101-2.

power, then the Ministers may excommunicate such a King, after which it is lawful for any of the Subjects to kill him, as the People did Athaliah, and Jehu Jezebel.

*Buchanan, Knox, Goodman, Gilby, Jesuits*<sup>576</sup>.

Questa proposizione contiene diverse posizioni pericolose: in primo luogo, l'ammissione che i tiranni possano essere messi a morte; in secondo luogo, l'idea che il potere di giudicare il sovrano appartenga ai magistrati inferiori; infine, qualora i magistrati inferiori trascurino di compiere il loro dovere, il potere della spada è trasferito nelle mani del popolo. Si tratta di dottrine particolarmente radicali che vengono attribuite ai monarcomachi britannici, Buchanan, Knox, Goodman<sup>577</sup>, ma anche all'esule mariano Anthony Gilby e ai gesuiti. Dal nostro punto di vista, la proposizione 23 è certamente tra quelle più importanti, poiché riguarda proprio la questione del diritto di resistenza. Gli autori qui elencati hanno tentato, con le differenze di cui si è cercato di rendere conto in molti luoghi, di fondare e giustificare il diritto di resistenza al tiranno e vengono bollati come autori sovversivi.

Le ultime due proposizioni dell'elenco, 26 e 27, fanno direttamente riferimento a Carlo I Stuart:

26. King Charles the first was lawfully put to death, and his murders were the blessed instruments of God's glory in their Generation.

*Milton. Goodwin. Owen.*

---

<sup>576</sup> *The Judgment and Decree of the University of Oxford*, cit., p. 387; trad. it.: «23. I re malvagi e i tiranni devono essere messi a morte, e se i giudici e i magistrati inferiori non faranno il loro dovere, il potere della spada è trasferito al popolo; se la maggior parte del popolo rifiuta di esercitare questo potere, allora i ministri possono scomunicare tale re, dopo di che è legittimo per ciascuno dei sudditi ucciderlo, come il popolo ha fatto con Atalia e Jehu con Gezabele. *Buchanan, Knox, Goodman, Gilby, Gesuiti*».

<sup>577</sup> A Christopher Goodman è attribuita anche la proposizione 24, che espone la dottrina del tirannicidio individuale. Cfr. *The Judgment and Decree of the University of Oxford*, cit., p. 387: «24. It is lawful for a private man, having an inward motion from God, to kill a Tyrant. *Quakers and other Enthusiasts. Goodman*»; trad. it.: «24. È legittimo per un uomo privato, che riceva un'ispirazione interiore proveniente da Dio, uccidere un tiranno. *Quaccheri e altri Entusiasti. Goodman*».

27. King Charles the first made war upon his Parliament; and in such a case the King may not only be resisted, but he ceaseth to be King.  
*Baxter*<sup>578</sup>.

Si tratta delle proposizioni che i monarchici inglesi attribuiscono ai regicidi. Queste proposizioni sono da condannare, poiché in esse si sostengono, nell'ordine, due idee false: 1) Carlo I è stato messo a morte legittimamente; 2) Carlo I, per avere condotto guerra contro il Parlamento, ha perso la condizione di sovrano. Partendo da questi presupposti, errati e infondati secondo il parere del senato accademico dell'Università di Oxford, si può facilmente arrivare a giustificare l'esecuzione di un legittimo sovrano come l'uccisione di una persona privata, cosa che risulta essere profondamente inaccettabile.

Nel lungo elenco di proposizioni condannate dall'Università di Oxford compare anche Thomas Hobbes e, in particolar modo, il *De Cive* e al *Leviatano*. A prima vista la presenza di Hobbes nell'elenco può sembrare piuttosto bizzarra, visto che il filosofo di Malmesbury non ha sostenuto la legittimità del tirannicidio, né tantomeno ha valutato positivamente l'esecuzione di Carlo I. Tuttavia, la presenza di Hobbes in questo elenco è dovuta alla sua concezione dello stato di natura, che suscita particolari critiche e avversioni tra i suoi contemporanei. Pur privilegiando la forma di governo monarchica, Hobbes si distingue dagli altri monarchici per aver postulato uno stato di natura in cui gli uomini sono originariamente uguali e liberi – una premessa alquanto insolita per un sostenitore della monarchia. Anche Hobbes fa parte di quella cerchia di pensatori guardati con diffidenza

---

<sup>578</sup> *The Judgment and Decree of the University of Oxford*, cit., p. 387; trad. it.: «26. Re Carlo I fu legittimamente messo a morte, e i suoi assassini furono gli strumenti benedetti della gloria di Dio nella loro generazione. *Milton. Goodwin. Owen*. 27. Re Carlo I condusse guerra contro il suo Parlamento; e in un caso simile non soltanto si può resistere al re, ma quest'ultimo cessa di essere re. *Baxter*».

e sospetto; alcune delle sue opinioni politiche, considerate false e dannose, sono inserite nell'elenco delle proposizioni condannate da Oxford<sup>579</sup>.

Tutte le proposizioni presentate nel decreto oxoniense sono giudicate pericolose in quanto contagiose; se il rischio della loro diffusione rimane sempre elevato, allora la necessità di contrastarle viene inevitabilmente in primo piano. Tutte le proposizioni censurate sono giudicate false e sediziose; molte di queste sono considerate anche eretiche e blasfeme, irrispettose della religione cristiana<sup>580</sup>. Si tratta di dottrine che corrompono le menti degli uomini, che conducono all'ateismo, alla ribellione, all'uccisione dei sovrani. I libri che contengono queste dottrine sono vietati e nel decreto si ordina che vengano bruciati pubblicamente in modo che le macchinazioni e le perfide strategie di questi autori vengano estirpate definitivamente. Questa condanna mira a far rispettare i doveri di obbedienza dei sudditi nei confronti dei loro sovrani e alla preservazione, sull'isola britannica, del re Carlo II Stuart, legittimo sovrano d'Inghilterra, Scozia e Irlanda.

Questo decreto costituisce per il nostro scopo un documento di una rilevanza decisiva. Alcuni degli autori radicali di cui si è trattato in questo lavoro compaiono in questo elenco per le posizioni di cui si sono fatti portavoce, prima fra tutte la dottrina della legittimità del tirannicidio<sup>581</sup>. Accomunando nella condanna gli autori e i testi di cui abbiamo trattato in questo lavoro, questo documento ci permette di constatare che si tratta di lavori affini e simili sotto molti aspetti, benché vi siano delle divergenze. La lista stilata dall'Università di Oxford non rende ragione delle differenze che sussistono tra gli autori, ma si limita a segnalare le posizioni considerate peri-

---

<sup>579</sup> Relative ad Hobbes sono le proposizioni 7, 11, 13 e 14. Le proposizioni 7 e 14 sono attribuite esplicitamente al *De Cive* e al *Leviatano* di Hobbes. Sulla ricezione delle idee hobbesiane in Inghilterra fino al Settecento ha lavorato soprattutto J. PARKIN, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, CUP, Cambridge 2007.

<sup>580</sup> Cfr. *The Judgment and Decree of the University of Oxford*, cit., p. 387.

<sup>581</sup> Con l'eccezione di Hobbes, condannato per ragioni diverse dagli altri, non per aver sostenuto la legittimità del tirannicidio. Su alcuni punti la dottrina hobbesiana rimane ambigua ed è giustamente annoverata tra le dottrine avvertite come sediziose e pericolose.

colose e giudicate, dunque, inammissibili. Alcune di queste tesi sediziose in materia di resistenza sono sostenute trasversalmente da autori di epoche diverse, che hanno convinzioni politiche differenti o che professano religioni diverse. Ad esempio, come si è già avuto modo di notare, la resistenza al tiranno è stata sostenuta, in contesti e momenti diversi, sia dai cattolici sia dai protestanti<sup>582</sup>, i quali, pur contrastando sovrani diversi, sono spesso ricorsi alle stesse argomentazioni e agli stessi modelli di resistenza.

### **3. Tiranno, tirannicidio, resistenza: osservazioni conclusive**

Restano ora alcune considerazioni conclusive da fare. La definizione aristotelica di ‘tiranno’ come colui che governa per profitto personale resta, attraverso i secoli, invariata. La stessa distinzione tra re e tiranno, proposta da Aristotele e rimasta, al fondo, immutata per lungo tempo, viene annullata dalle acute e nuove considerazioni di Thomas Hobbes. Nel pensiero di John Milton si perde la distinzione codificata da Bartolo da Sassoferrato tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*, distinzione che in George Buchanan, ad esempio, si rinveniva ancora. Per Milton l’unico criterio valido per identificare un tiranno non è il modo in cui si è raggiunto il potere, né la provenienza di un governante – in questo senso poco importa se un sovrano sia originario del Paese in cui governa o sia straniero –, bensì soltanto l’esercizio del potere, ovvero il modo di governare<sup>583</sup>. Dal punto di vista di Milton, quindi, vero tiranno è soltanto il tiranno d’esercizio. Può accadere, infatti, che un tiranno senza il titolo, un usurpatore, governi bene e

---

<sup>582</sup> In quello che è stato definito un «confessional melange» da M. DZELZAINIS, *The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton*, «Études Épistémè», XV, 2009, p. 59.

<sup>583</sup> Cfr. J. RAYMOND, *The King is a Thing*, in *Milton and the Terms of Liberty*, cit., pp. 72-73.



nell'interesse della collettività e, perciò, non possa essere veramente considerato un tiranno.

Nelle riflessioni degli esuli mariani tiranno è associato a idolatra. In questi autori, le colpe di tirannide e idolatria sono accomunate, poiché è considerato tiranno il governante che, anziché promuovere la vera religione e il rispetto della legge di Dio, instaura un culto idolatrico e si allontana in tal modo dal volere divino. La tirannide è, per questi autori, la negazione della vera fede<sup>584</sup>. Il mantenimento della vera religione è un punto assolutamente decisivo per gli esuli mariani; non è un caso che il sovrano che calpesta le leggi divine e la vera religione possa essere deposto e ucciso<sup>585</sup>. Nelle loro riflessioni è la questione religiosa ad occupare un ruolo di primo piano e a giustificare la resistenza ad un malvagio governante. Questione assolutamente primaria è costituita dal problema dell'obbedienza a due padroni, Dio e il sovrano terreno. Se è vero, com'è ovvio, che nessuno può obbedire al contempo a due padroni<sup>586</sup>, in particolar modo quando i comandi sono tra loro diversi o contrari, gli esuli mariani risolvono l'impasse privilegiando in ogni caso l'obbedienza a Dio rispetto all'obbedienza all'uomo – «obey God rather than man» è il celebre motto biblico che si ritrova nei loro scritti.

Una soluzione diversa allo stesso problema dell'obbedienza a due padroni viene, invece, fornita da Hobbes nel suo *Leviatano*. Questa difficoltà è considerata dal filosofo inglese uno dei più frequenti motivi di sedizione e di guerra civile negli stati cristiani – un'esperienza di cui Hobbes stesso è, suo malgrado, testimone nella sua Inghilterra travolta dalla guerra civile – e una difficoltà ancora insoluta<sup>587</sup>. È evidente che un conflitto in materia di

---

<sup>584</sup> K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, cit., p. 133.

<sup>585</sup> Cfr. J. LEWIS, O. JASZI, *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, cit., p. 49.

<sup>586</sup> Tra gli esuli mariani, ad insistere più di tutti su questo punto è Christopher Goodman. Cfr., per esempio, C. GOODMAN, *Superior Powers*, cap. XII, p. 61: «For no man can serve two masters at once».

<sup>587</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2012, III, cap. XLIII, p. 947: «Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli stati cristiani è per lungo tempo derivato da una difficoltà ancora non sufficientemente risolta: quella dell'obbedire

obbedienza ha luogo quando gli ordini di Dio e del sovrano terreno sono tra loro in contraddizione. In tal caso, Hobbes ammette:

È abbastanza chiaro che, quando un uomo riceve due ordini contrari e sa che uno di essi è di Dio, dovrebbe obbedire a questo e non all'altro, perfino se si tratta del comando del suo sovrano legittimo (sia egli un monarca o un'assemblea sovrana) o dell'ordine di suo padre<sup>588</sup>.

Come si evince da questo passo, il riconoscimento della superiorità dell'obbedienza a Dio rispetto all'obbedienza ad un mortale, in linea con la soluzione già adottata degli esuli mariani, che Hobbes conosce e cita nel suo *Behemoth*<sup>589</sup>, sembrerebbe risolvere la questione. Tuttavia, secondo Hobbes, si tratta soltanto di una soluzione apparente, niente affatto definitiva. Il problema, cioè, si ripropone in altra forma, dal momento che gli uomini non sono in grado di riconoscere se l'ordine ricevuto provenga direttamente da Dio o se, invece, la *suprema potestas* non stia abusando del nome di Dio in vista di interessi privati. È, questa, una difficoltà che pare insolubile, a causa dell'incapacità degli uomini di comunicare direttamente con Dio e di farsi autentici e sinceri interpreti della volontà divina. Un esempio in proposito è costituito dai falsi profeti e dai falsi insegnanti che in ogni tempo hanno cercato di ingannare il popolo e che difficilmente sono stati riconosciuti e smascherati dai loro contemporanei. Posta questa difficoltà, Hobbes propone di risolvere la questione dell'obbedienza a due padroni scindendo i piani – da un lato, la dimensione spirituale, dall'altro, quella temporale – e mantenendoli distinti. La difficoltà di obbedire sia a Dio sia al sovrano civile perde di

---

contemporaneamente sia a Dio che all'uomo, nel caso in cui i loro comandamenti sono contrari l'uno all'altro». Riferimenti alla questione dell'obbedienza a Dio e all'uomo si ritrovano anche nel *Behemoth*. Su questo tema si veda il saggio di M. MURPHY, *Hobbes on Conscientious Disobedience*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVII, 1995, 3, pp. 263-84. Su questo punto si veda anche R. SANTI, *Thomas Hobbes. Diritto, Secolarizzazione, Ri-sacralizzazione. Parte prima*, in R. SANTI, C. CISCATO, A. AFFINITO, *L'alba del Dio mortale. Il problema della secolarizzazione nel pensiero politico del sec. XVII*, introduzione di F. Todescan, Wolters Kluwer-CEDAM, Padova 2016, p. 110 e sgg.

<sup>588</sup> *Leviatano*, III, cap. XLIII, p. 947.

<sup>589</sup> Hobbes fa riferimento agli esuli mariani nel *Behemoth*, I, pp. 27-28.

consistenza se si è in grado di riconoscere cosa è necessario e cosa non lo è per essere accolti nel regno dei Cieli. Tutto ciò che risulta necessario alla salvezza è riconducibile a due virtù, che sono la fede in Cristo e l'obbedienza alle leggi<sup>590</sup>. Uno e uno solo è l'articolo di fede cui occorre credere e cioè che Gesù è il Cristo<sup>591</sup>. L'interpretazione antidogmatica del cristianesimo consente a Hobbes di fare un primo passo verso la risoluzione del conflitto sorto dall'obbedienza a due padroni, sgombrando il campo dai continui dissensi che caratterizzano le controversie teologiche. Il secondo passo è quello di trasferire interamente il problema oltre la dimensione terrena, sostenendo che il regno di Dio non sia di questo mondo e che Cristo sia venuto sulla terra non per comandare, ma per predicare e insegnare. A riprova di questo secondo punto, Cristo non ha emanato leggi cui si debba obbedienza, ma ha lasciato il potere di comandare nelle mani dell'autorità civile<sup>592</sup>. Una volta spiegate le ragioni dell'ingresso nel regno dei Cieli, è possibile riconciliare l'obbedienza a Dio con l'obbedienza al sovrano civile, sia egli cristiano o meno. È più immediato comprendere il caso di un sovrano cristiano, poiché quest'ultimo consentirà ai sudditi di credere nell'unico articolo di fede e richiederà obbedienza a tutte le leggi civili, in cui sono contenute le leggi di natura, cioè le leggi di Dio. Perciò, obbedendo al sovrano cristiano, non si trasgrediscono le leggi divine<sup>593</sup>. Anche nel caso in cui a governare sia un sovrano appartenente ad una religione diversa da quella cristiana, i sudditi sono vincolati all'obbedienza, perché, in caso con-

---

<sup>590</sup> Questa tesi si trova espressa in *Leviatano*, III, cap. XLIII, p. 949 e già nel *De Cive*, cap. XVIII, §2, p. 283.

<sup>591</sup> Cfr. *Leviatano*, III, cap. XLIII, p. 957; cfr. *De Cive*, cap. XVIII, §5, pp. 286-87.

<sup>592</sup> Diversi sono i luoghi in cui Hobbes insiste su questo punto. Cfr., ad esempio, *Leviatano*, III, cap. XLI, p. 787: «Il regno che [Cristo, *ndr*] reclamava doveva essere in un altro mondo: a tutti gli uomini insegnava ad obbedire, nel frattempo, a coloro che sedevano sulla cattedra di Mosè e permetteva loro di dare a Cesare il suo tributo e rifiutava di assumersi il compito di giudice. Come potevano allora le sue parole o azioni essere sediziose o tendere al rovesciamento del loro governo civile di allora?».

<sup>593</sup> Hobbes prevede anche il caso in cui il sovrano deduca delle falsità dall'unico articolo di fede, ma conclude anche i casi più controversi eliminando qualsiasi contraddizione tra le leggi di Dio e le leggi di uno stato cristiano.

trario, trasgredirebbero sia le leggi di Dio sia gli ammonimenti degli Apostoli che sostengono che i cristiani debbano obbedire ai loro sovrani. Tuttavia, nel caso di un sovrano non cristiano si pone un problema a livello di fede individuale. Se l'obbedienza alla legge civile deve essere sempre garantita, è più complicato risolvere la questione a livello di fede, perché si viene a creare una divergenza tra la credenza religiosa del sovrano non cristiano e la fede dei sudditi cristiani. La questione è risolta da Hobbes riconducendo il problema della fede al 'foro interno'<sup>594</sup>. Se la fede diviene un fatto di coscienza individuale, i sudditi possono mantenere invariata la professione della loro fede, garantendo comunque al sovrano il rispetto delle leggi civili. Una soluzione di questo genere è in linea con il tentativo di Hobbes di porre sempre l'obbedienza dei sudditi al sovrano al primo posto, che è il presupposto per fondare e istituire uno stato duraturo. Uno dei capisaldi del pensiero politico hobbesiano consiste nel mettere il potere sovrano nelle condizioni di poter governare. In questo processo di costituzione e mantenimento del potere sovrano, l'obbedienza dei sudditi è il presupposto irrinunciabile: «Togli l'obbedienza (e di conseguenza la concordia del popolo) in ogni genere di stato e non solo non prospererà, ma si dissolverà in breve tempo»<sup>595</sup>.

\*

Come ha commentato lucidamente Buchanan nel *De jure regni apud Scotos*, non importa se i governanti vengano chiamati 're' oppure se vengano designati con altri nomi, come 'signore', 'capo', 'console' o 'imperatore'. Ciò che è fondamentale per un sovrano è, piuttosto, essere capace di amministrare correttamente la giustizia:

---

<sup>594</sup> A questo proposito la fede viene descritta da Hobbes come «interiore ed invisibile». Cfr. *Leviatano*, III, cap. XLIII, p. 975.

<sup>595</sup> *Leviatano*, II, cap. XXX, p. 551.

Neque multum referro puto, rex, dux, imperator an consul vocetur qui praesit, modo illud teneatur, eum aequitatis tuendae causa in magistratu esse collocatum. Imperium enim modo sit legitimum, non est quod de nomine eius contendamus. Nam et quem nos Venetorum ducem vocamus, is nihil aliud est quam rex legitimus, et consules primi non modo regum insignia sed imperium etiam retinuerunt<sup>596</sup>.

Come si evince chiaramente da questo passo, piuttosto che sulla denominazione di un regnante, occorre concentrarsi sulla sua funzione. I consoli così come i dogi di Venezia sono stati in tutto equivalenti ai re negli stati monarchici, poiché, pur non essendo indicati con il titolo di 're', erano i soli detentori della sovranità. Ciò che è essenziale valutare in tal senso è se i regnanti abbiano governato bene, mantenendo la giustizia e amministrandola correttamente. Lo stesso principio verrà ribadito in una seduta processuale anche da Lord Bradshaw, il Presidente della Corte, che dirà di fronte all'imputato Carlo I: «The end of having kings, or any other governors, it is for the enjoying of justice»<sup>597</sup>.

Si è di fronte ad una tirannide quando le funzioni pubbliche sono utilizzate per raggiungere un profitto personale. Il tiranno incarna la violazione del patto che, nel suo intento originario, dovrebbe legare governante e sudditi in un vincolo di impegno reciproco: i sudditi promettono di prestare obbedienza al sovrano, ottenendo in cambio sicurezza, equità e giustizia. Se il sovrano mira al bene comune, la persona regale è inattaccabile. Quando, invece, il sovrano si trasforma in tiranno, egli perde la dignità sovrana, viene desacralizzato. Perdendo la dimensione sacra, il tiranno diviene una per-

---

<sup>596</sup> G. BUCHANAN, *De jure regni*, p. 34; trad. it.: «E non credo conti granché se colui che governa è chiamato re, comandante, imperatore o console, a patto che sappia una cosa, che ha ottenuto il potere per difendere l'equità. Infatti, a patto che il potere sia legittimo, non c'è nulla da discutere sul suo nome. Quello che noi chiamiamo doge dei Veneti non è nient'altro che un re legittimo, e i consoli per primi non hanno soltanto tenuto le insegne dei re ma il potere».

<sup>597</sup> *State Trials*, cap. IV, p. 1010; trad. it.: «Lo scopo di avere i re o qualsiasi altro governante è per godere della giustizia».

sona privata, un criminale ordinario; è proprio il suo comportamento a trasformarlo in un comune fuorilegge. La necessità di punire il tiranno e di sottoporlo al giudizio e alla giustizia umana nasce dal fatto che quest'ultimo ha tradito la fiducia dei suoi sudditi<sup>598</sup>. Il tiranno diviene, inoltre, 'straniero' nel senso di estraneo alla comunità a cui dovrebbe non solo appartenere ma di cui dovrebbe farsi guida. Egli prende le libertà dei sudditi e le piega alla sua volontà, porta disordine e anarchia nel regno e diventa così un pericolo per il suo stesso popolo. Ecco perché il tiranno viene definito 'nemico'. Un nemico che, dall'interno, distrugge la società che dovrebbe amministrare e difendere.

La tirannide cambia l'aspetto della società, genera caos e semina diffidenza. Presso i monarcomachi britannici, così come sarà presso Milton un secolo più tardi, resistere diventa un dovere, l'unica via praticabile per recuperare la libertà e liberarsi dall'oppressione. I sudditi non possono abbassare la testa, non possono sottomettersi, non devono tollerare un comportamento inaccettabile da parte di un sovrano che è diventato nemico di Dio. Al contrario, essi devono tutelarsi contro quell'autorità che era stata originariamente stabilita allo scopo di difenderli e di farli vivere in pace e sicurezza<sup>599</sup>.

Gli esuli mariani radicali cercano, dall'esilio, di contrastare Maria Tudor, giudicata una regina tirannica e diabolica, anche incoraggiando una vera e propria resistenza armata. Eppure, Maria Tudor si può considerare veramente un tiranno? La sovrana viene osteggiata dagli esuli mariani per motivi ben specifici; eppure, a ben guardare, non tutte le motivazioni addotte dai suoi detrattori possono essere considerate valide. Come spiega Jean Bodin nella sua *République*, non è difficile stabilire le differenze tra re e tiranno quando si prendono come termini di paragone i due estremi, vale a dire

---

<sup>598</sup> Qui è sottintesa l'idea che la monarchia sia un «office of trust». Questo è suggerito da G. BURGESS, *Regicide: the Execution of Charles I and English Political Thought*, in *Murder and Monarchy Regicide in European History 1300-1800*, a cura di R. von Friedeburg, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2004, pp. 221-23.

<sup>599</sup> Su questo punto cfr. K. FIORENTINO, *Les monarchomaques britanniques*, cit., p. 113.

un re giusto e un tiranno crudele. Diversamente – prosegue il giurista francese – «non è così facile il giudizio quando un principe ha in sé qualcosa, insieme, di un buon re e di un tiranno»<sup>600</sup>. Bodin accenna qui ad un primo aspetto del problema, che consiste nel fatto che spesso accade che un governante abbia in sé tratti che lo rendono un buon regnante e caratteristiche che sono tipiche di un tiranno. Già da qui è evidente come risulti complicato stabilire una netta differenza tra re e tiranno. Inoltre, c'è anche un altro aspetto del problema cui Bodin fa riferimento: «I tempi, i luoghi, le persone, le occasioni che si presentano costringono spesso i principi a fare cose che sembrano tiranniche agli uni, lodevoli ad altri»<sup>601</sup>. Questo aspetto della questione rimanda al soggetto giudicante; infatti, la stessa cosa che è motivo di elogio per una persona può costituire ragione di critica per un'altra. Perciò, come precisa Bodin, non sempre è facile stabilire con certezza se un governante si possa effettivamente considerare un tiranno.

Proviamo ora a fare qualche breve considerazione sul caso di Maria Tudor. Certamente, nel suo caso, il pretesto di genere – il fatto cioè che ad occupare il trono sia una donna – non si può considerare un motivo sufficiente per classificarla come tiranno. In altre parole, la motivazione di genere è troppo debole da un punto di vista teorico; essa giustifica soltanto un'antipatia soggettiva oppure consolida un pregiudizio, ma non è un criterio oggettivo per identificare un tiranno. Ancora, è difficile sostenere che la sovrana inglese si sia posta al di sopra della legge o che abbia spogliato i suoi sudditi delle loro proprietà e dei loro averi, perché i suoi detrattori non fanno riferimento ad alcun episodio in tal senso. Fulcro del ragionamento nonché effettiva motivazione che potrebbe etichettare Maria Tudor come tiranno è il motivo religioso. Con la sua volontà di ristabilire il cattolicesimo, la sovrana contrasta in modo deciso e violento i protestanti nel regno; i

---

<sup>600</sup> J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1997, II, cap. 4, p. 600.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

famosi roghi dei protestanti rappresentano, senza ombra di dubbio, l'emblema di questa persecuzione religiosa<sup>602</sup>. Benché la motivazione religiosa sia innegabile, Maria Tudor non sembra avere tutte le caratteristiche per essere giustamente ritenuta una governante tirannica.

Per quanto radicali, le teorie degli esuli mariani 'monarcomachi' rimangono inapplicate. In un breve lasso di tempo, lo scenario politico in Inghilterra muta profondamente, poiché Maria Tudor muore di morte naturale e gli esuli mariani vedono raggiunto l'obiettivo di rimuovere la sovrana dal trono in modo pacifico. Eppure, anche se le loro teorie della resistenza non verranno attuate in quel frangente, esse saranno, almeno in parte, riprese un secolo più tardi e troveranno attuazione con l'esecuzione di Carlo I Stuart<sup>603</sup>. In quell'occasione solo pochi avranno l'ardire di riprendere dottrine così radicali e di esplicitare il legame con i testi precedenti – Milton è uno di questi.

\*

E nel caso di Carlo I Stuart l'accusa di tirannide è fondata? Carlo I è considerato 'tiranno' per ragioni molteplici<sup>604</sup>. In primo luogo, perché esercita un potere arbitrario e, così facendo, opprime le libertà dei suoi sudditi. Certamente, l'esempio chiave del governo arbitrario di Carlo I è costituito dalla sua decisione di sciogliere il Parlamento e di non riconvocarlo per più di un decennio, togliendo così ai cittadini il diritto di indirizzare al Parlamento le lamentele e di godere di un potere intermediario. In secondo luogo, Carlo I è

---

<sup>602</sup> Per una discussione sul contestato tema delle persecuzioni mariane cfr. T. FREEMAN, *Burning Zeal: Mary Tudor and the Marian Persecution*, in *Mary Tudor: Old and New Perspectives*, a cura di S. Doran e T. Freeman, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2001, pp. 171-205.

<sup>603</sup> Cfr. K. BARTLETT, *The English Exile Community in Italy and the Political Opposition to Queen Mary I*, «Albion», XIII, 1981, 3, p. 241.

<sup>604</sup> Cfr. C. TOURNU, *Théologie et politique dans l'oeuvre en prose de John Milton*, cit., pp. 378-79.



considerato un tiranno, poiché si è appropriato dei beni dei suoi sudditi, soprattutto attraverso l'introduzione di nuove pesanti imposte. Infine – e probabilmente motivo più importante – Carlo I ha attentato alla vita del suo stesso popolo. Nel contesto della guerra civile, il re ha posto la difesa della sue prerogative regali davanti alla difesa e alla sicurezza dei cittadini; questa è la più grave delle sue colpe. Carlo I non ha cercato un compromesso con il Parlamento e ha preferito seguire la via dello scontro civile, macchiandosi della colpa di sangue e diventando colpevole anche agli occhi di Dio. Nel caso di Carlo I sembrano esservi gli elementi sufficienti per sostenere che egli abbia effettivamente instaurato una tirannide<sup>605</sup>.

Nel *Tenure of Kings and Magistrates* Milton dà per assunto che Carlo I sia un tiranno. In questo testo si profila l'idea per cui è lo stesso potere sovrano a decadere dalle mani di chi è indegno, di colui che non governa secondo il bene comune. In quest'ottica, viene elogiato il partito di coloro che, nel mettere a morte il re, sono stati capaci «per forza d'animo ed eroica virtù» di liberare il proprio Paese dall'oppressione. I presbiteriani, a differenza degli indipendenti, non sono stati in grado di portare alle estreme conseguenze la loro opposizione al sovrano. Eppure, precisa Milton, quando si attacca un sovrano e il suo malgoverno, bisogna andare fino in fondo, bisogna avere l'energia e il coraggio di rimuovere il sovrano dalla posizione di potere<sup>606</sup>. Logica conseguenza dell'opposizione al re è sottoporlo al giudizio di una corte di giustizia e, se giudicato colpevole, il monarca deve essere messo a morte per i suoi crimini. È ciò che hanno fatto in Inghilterra – spiega Milton nel *Tenure* – il Parlamento (il *Rump Parliament*, s'intende) e l'esercito. Il tirannicidio risulta essere una conseguenza della premessa di partenza, vale a dire della critica al sovrano e al suo operato, attuata non soltanto dagli indipendenti, ma anche dai presbiteriani. Quando equità, giusti-

---

<sup>605</sup> Si intende una tirannide d'esercizio. Nel caso di Carlo I, per la nozione di tirannide come 'effetto delle azioni' si veda soprattutto J. RAYMOND, *The King is a Thing*, cit., pp. 83-84.

<sup>606</sup> Cfr. *TKM*, p. 10.

zia e buon governo lasciano spazio a ingiustizia, oppressione e tirannide bisogna necessariamente intervenire. Per fare ciò, precisa Milton, occorre rimuovere «non solo le calamità e servitù di un popolo ma le radici e cause da cui essere nascono»<sup>607</sup>. È un problema che va affrontato alla radice, alla fonte – su questo punto torneremo fra poco. È precisamente la dimensione di nemico pubblico che giustifica il processo a Carlo I, altrimenti impensabile e inammissibile. L'argomento giuridico con cui si conduce a processo il re è la tesi del tiranno come nemico del genere umano; su questo punto, i sostenitori della resistenza sono concordi. D'altronde, se è difficile fondare su basi teoriche solide e condivisibili il diritto di uccidere un re, risulta più immediato giustificare l'uccisione di un tiranno, ovvero del nemico della società. Ma non per Hobbes. Hobbes si situa fuori da questa tradizione. Posto che con il suo *Behemoth* Hobbes intende mettere un punto alla radicalità di stampo miltoniano, si può sostenere a ragione che il filosofo di Malmesbury segni una cesura in materia di tirannicidio<sup>608</sup>. Non esiste nessun tirannicidio che non sia un regicidio: ogni uccisione di un tiranno è l'uccisione di un re, perché tiranno e re sono la stessa persona, il sovrano. Così, Hobbes mette un punto a questo dibattito, poiché fa implodere la differenza tra re e tiranno su cui la maggior parte dei pamphlet sulla resistenza si fondano. La distinzione tra re e tiranno si perde perché è spostata da Hobbes dal piano dell'oggettività al piano della soggettività. La differenza tra re e tiranno non ha in sé nulla di oggettivo, ma esprime solamente la nostra soddisfazione o insoddisfazione rispetto al governante che detiene il potere e al suo modo di governare. Da questo punto di vista, l'esecuzione di Carlo I, generalmente etichettata come 'tirannicidio', è, invece, l'uccisione del legittimo sovrano, oltre ad essere un esempio di giustizia sommaria. Se, nella *Defensio Secunda*, Milton intende riabilitare i regicidi insistendo sul fatto che non sono ri-

---

<sup>607</sup> TKM, p. 6.

<sup>608</sup> A sottolineare il ruolo di cesura rappresentato da Hobbes in questo dibattito anche R. FARNETI, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione politica*, «Filosofia politica», X, 1996, 3, p. 422; p. 432.

belli né colpevoli, quanto piuttosto liberatori, restauratori della libertà che era andata persa sotto Carlo I<sup>609</sup>; Hobbes, dal canto suo, sostiene che non si possa parlare veramente di liberazione, quando, cacciando o uccidendo un sovrano, gli uomini mandano in rovina lo stato, senza accorgersi delle pesime conseguenze cui vanno incontro. Infatti, due sono gli effetti possibili: o si ritorna allo stato di natura, e quindi ad uno stato di guerra da cui si era già dovuti uscire e da cui si renderà necessario uscire di nuovo; oppure il re viene sostituito da un successore, che può rivelarsi uguale o addirittura peggiore. Per chi intende eliminare la tirannide non ha senso togliere di mezzo un tiranno, poiché si rischia che questo venga sostituito da un altro tiranno<sup>610</sup>. Se si vuole eliminare la tirannide, occorre, invece, estirpare le sue cause alla radice; bisogna cioè stravolgere l'ordine monarchico<sup>611</sup>.

\*

Il 17 marzo 1649 il *Rump Parliament* abolisce la monarchia in Inghilterra, Irlanda e in tutti i territori appartenenti al regno. Oltre a considerare l'esecuzione di Carlo I giusta e legittima, l'atto del Parlamento Tronco afferma, di fatto, che ogni monarchia è una tirannide in potenza e che ogni re rischia sempre di degenerare in tiranno:

---

<sup>609</sup> Cfr. anche W. WALKER, *Milton's Radicalism in the Tyrannicide Tracts*, «The European Legacy», XIX, 2014, 3, p. 291.

<sup>610</sup> È lo stesso consiglio, che suona piuttosto come un avvertimento, dato da Spinoza in una celebre pagina del *Trattato teologico-politico*, dove, però, l'episodio inglese è giudicato un fallimento. Secondo l'interpretazione spinoziana, dopo il regicidio di Carlo I Stuart non si è arrivati a una svolta, poiché si è ristabilito il potere di un singolo, Oliver Cromwell. A questo proposito cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, cap. XVIII, p. 453.

<sup>611</sup> Nel caso inglese di Carlo I, Kantorowicz sostiene che l'uccisione del re non ha portato, se non provvisoriamente, all'abbandono della monarchia e al cambio della forma di governo. Secondo questa interpretazione, la sentenza ha riguardato «il solo corpo naturale del re senza coinvolgere seriamente o danneggiare in modo irreparabile il corpo politico del Rex». Questo avverrà, invece, in Francia nel 1793 con la morte di Luigi XVI. Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale* [ed. originale: Princeton University Press, Princeton 1957], Einaudi, Torino 1989, p. 21.

It is and hath been found by experience, that the office of a King in this nation and Ireland [...] is unnecessary, burdensome, and dangerous to the liberty, safety, and public interest of the people, and that for the most part, use hath been made of the regal power and prerogative to oppress and impoverish and enslave the subject; and that usually and naturally any one person in such power makes it his interest to inroach upon the just freedom and liberty of the people, and to promote the setting up of their own will and power above the laws, that so they might enslave these kingdoms to their own lust<sup>612</sup>.

Consegnare il potere nelle mani di uno solo ha degli svantaggi evidenti; è su questo presupposto che si fonda l'atto del Parlamento Tronco che abolisce l'*Office of King*. Stando a questo atto, la storia inglese ha dato ampia prova del fatto che il potere regale impoverisca i sudditi e li renda schiavi. Affidare il potere ad un singolo uomo è una mossa pericolosa, perché è facile che vengano privilegiati gli interessi individuali a scapito di quelli della collettività. Ed è proprio quello che, secondo i parlamentari, è successo in Inghilterra con il regno di Carlo I, un monarca che ha governato ponendosi al di sopra della legge e mostrandosi del tutto incurante del benessere del proprio popolo<sup>613</sup>.

La monarchia ha le sue radici nella tirannide. Constatata la natura tirannica delle istituzioni monarchiche, il *Rump Parliament* decide di abolire la monarchia e di istituire, con l'atto del 19 maggio del 1649, il Commonwealth d'Inghilterra, nel segno di una netta discontinuità con la situazione

---

<sup>612</sup> Cfr. *Act abolishing the Office of King* in S.R. GARDINER, *The Constitutional Documents*, cit., p. 385; trad. it.: «È ed è stato provato per esperienza che la carica di re in questa nazione e in Irlanda, [...] non è necessaria, è opprimente e pericolosa per la libertà, la sicurezza e l'interesse pubblico del popolo, e che, per la maggior parte, l'uso che è stato fatto del potere e della prerogativa regale è di opprimere, impoverire e schiavizzare i sudditi; e che solitamente e naturalmente qualsiasi persona con questo potere persegue il suo interesse di violare la giusta libertà del popolo e di promuovere l'instaurarsi della propria volontà e del proprio potere sulle leggi, in modo da poter asservire questi regni al suo desiderio personale».

<sup>613</sup> Sostenendo che i re si situano al di sopra della legge i monarchici negano l'ordine che cercano di stabilire. Per Milton è la monarchia che conduce al disordine, proprio al contrario di ciò che si credeva tradizionalmente per cui disordine era piuttosto collegato all'anarchia. Cfr. M. JENDRYSIK, *Explaining the English Revolution. Hobbes and his Contemporaries*, cit., pp. 52-58.

politica precedente. Eppure, il Commonwealth d'Inghilterra – la prima e finora unica esperienza repubblicana sul suolo inglese – non sarà destinato a durare a lungo. Nel 1653 Oliver Cromwell sarà nominato Lord Protettore del Commonwealth d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda e, anche se non accetterà mai il titolo regale che pure gli era stato offerto, non tarderà ad attirare su di sé le critiche che tempo prima erano state rivolte a Carlo I e, in modo particolare, l'accusa di aver fondato ed instaurato una tirannide. Ma questo è l'inizio di un'altra storia.



## BIBLIOGRAFIA

### Testi di riferimento

BUCHANAN, George, *Baptistes sive Calumnia tragædia* in S.B. BERKOWITZ, *A Critical Edition of George Buchanan's Baptistes and of the Anonymous Tyrannicall-Government Anatomized*, PhD Dissertation, Harvard University, 1986.

ID., *De jure regni apud Scotos* in ID., *A Dialogue on the Law of Kingship among the Scots. A Critical Edition and Translation of George Buchanan's 'De jure regni apud Scotos'*, a cura di R. Mason e M. Smith, Ashgate, Aldershot 2004.

GOODMAN, Christopher, *How Superior Powers ought to be obeyed by their Subjects: and wherein they may lawfully by Gods Worde be disobeyed and resisted. Wherein also is declared the cause of all this present miserie in England, and the onely way to remedy the same* [Jean Crespin, Ginevra 1558], rist. Kessinger, Whitefish 2004.

HOBBS, Thomas, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979.

ID., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979.

ID., *De Homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1984.

ID., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

ID., *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2012.

ID., *Opera philosophica, quae latine scripsit*, a cura di W. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen 1961, 5 voll.

ID., *The English Works*, a cura di W. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen 1962, 11 voll.

KNOX, John, *History of the Reformation in Scotland*, a cura di W.C. Dickinson, Thomas Nelson, Londra-Edimburgo 1949, 2 voll.

ID., *On Rebellion*, a cura di R. Mason, CUP, Cambridge 2004.

ID., *The Works of John Knox*, a cura di D. Laing, Wodrow Society, Edimburgo 1846-1864, 6 voll.

MILTON, John, *Complete Prose Works*, a cura di D. Wolfe, Yale University Press, New Haven 1953-1982, 8 voll.

ID., *The Works of John Milton*, a cura di F.A. Patterson, Columbia University Press, New York, 1931-1938, 18 voll.

ID., *Uccidere il tiranno* [trad. it. di: *The Tenure of Kings and Magistrates*], a cura di G. Giorello e G. Rigamonti, Raffaello Cortina, Milano 2011.

PONET, John, *A Shorte Treatise of Politike Power, and of the True Obedience which Subjectes owe to Kynges and other civile Gouvernours, with an Exhortacion to all true naturall Englishemen* [Strasburgo 1556], rist. anast. Scholar Press, Menston 1970.

## Opere di altri autori

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

ID., *Politica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006.

AUBREY, John, *Brief Lives, chiefly of Contemporaries*, a cura di A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898.

BANCROFT, Richard, *Dangerous Positions and Proceedings published and practised within this Island of Britain under Pretence of Reformation and for the Presbyterial Discipline*, John Wolfe, Londra 1593.

BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De tyranno*, in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Olschki, Firenze 1983, pp. 175-213.

BODIN, Jean, *Six livres de la République*, ed. it.: *I sei libri sullo stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1997.

BRACTON, Henry de, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, a cura di T. Twiss, CUP, Cambridge 2012, 2 voll.

CALDERWOOD, David, *History of the Kirk of Scotland*, Wodrow Society, Edimburgo 1841-1849 [ed. originale: 1646], 8 voll.

COOK, John, *King Charls His Case or an Appeal to all Rational Men, concerning his Tryal at the High Court of Justice*, Peter Cole, Londra 1649.

LUTERO, Martin, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967.

GIACOMO VI E I STUART, *The Political Works of James I*, introduzione di C.H. McIlwain, [ed. originale: Harvard University Press, Cambridge 1918], The Lawbook Exchange, New Jersey 2002.

[GAUDEN, John; MILTON, John], *'Eikon Basilike', with selections from 'Eikonoklastes'*, a cura di J. Daems e H.F. Nelson, Broadview Press, Petersborough 2006.

INNES, Thomas, *A Critical Essay on the Ancient Inhabitants of the Northern Part of Britain or Scotland*, William Paterson, Edimburgo 1885 [ed. originale: 1729].

MACHIAVELLI, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Rizzoli, Milano 2013.

MASSON, David, *The Life of John Milton Narrated in Connection with the Political, Ecclesiastical, and Literary History of his Time*, Peter Smith, Gloucester 1965 [ed. originale: 1858-1894], 7 voll.

SAUMAISE, Claude de, *Defensio Regia, pro Carolo I. ad serenissimum Magnae Britanniae regem Carolum II. filium natu majorem, haeredem & successorem legitimum*, Elzevier, Leida 1649.

SPINOZA, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, ed. it.: *Trattato teologico-politico*, a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.



STRYPE, John, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and other Various Occurrences in the Church of England, during the Queen Elizabeth's Happy Reign*, Clarendon Press, Oxford 1824, 4 voll.

ID., *The Life and Acts of Matthew Parker*, Clarendon Press, Oxford 1821, 3 voll.

TOLAND, John, *The Life of John Milton*, ed. it.: *La vita di Milton*, a cura di Alfredo Sabetti, Liguori, Napoli 1988.

### **Raccolte di atti, documenti e lettere**

*Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660*, a cura di C.H. Firth e R.S. Rait, Her Majesty's Stationary Office, Londra 1911.

*A complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanours from the earliest period to the year 1783*, a cura di T.B. Howell, T.C. Hansard, Londra 1816, 21 voll.

*Original Letters relative to the English Reformation, written during the reigns of King Henry VIII, King Edward VI, and Queen Mary*, a cura di H. Robinson, CUP, Cambridge 1846.

*The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, a cura di S.R. Gardiner, OUP, Oxford 1906.

*The Judgment and Decree of the University of Oxford Past in their Convocation July 21. 1683, against Certain Pernicious Books and Damnable Doctrines, Destructive to the Sacred Persons of Princes, their State and Government, and of all Humane Society*, Oxford, 1683, in *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England*, a cura di D. Auchter, Greenwood, Westport 2001, Appendix F, pp. 384-388.

*The Stuart Constitution, 1603-1688*, a cura di J.P. Keynon, CUP, Cambridge 1986.

*Zürich Letters*, a cura di H. Robinson, Parker Society, Cambridge 1842-1845, 2 voll.

### **Letteratura secondaria**

ABBOTT, Donald M., *Buchanan, George (1506-1582)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. VIII, pp. 468-472.

ACHINSTEIN, Sharon, *Milton and the Revolutionary Reader*, Princeton University Press, Princeton 1994.

EAD., *Milton's catches the Conscience of the King: Eikonoklastes and the Engagement Controversy*, «Milton Studies», XXIX, 1992, pp. 143-163.

ADAMO, Pietro, *Gli esuli mariani e la resistenza ai magistrati idolatri*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXV, 1991, pp. 287-333.

ID., *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, in *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible*, a cura di L. Simonutti, Brepols, Turnhout 2014, pp. 101-182.

ID., *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra, 1524-1572*, Unicopli, Milano 1998.

ADAMSON, John S.A.; MORRILL, John (a cura di), *Oliver Cromwell and the English Revolution*, Longman, Londra-New York 1990.

AINSWORTH, David, *Spiritual Reading in Milton's Eikonoklastes*, «Studies in English Literature», XLV, 2005, 1, pp. 157-189.

ALLEN, John William, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen-Barnes & Noble, New York 1957.

ANDERSON, Greg, *Before Turannoi were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History*, «Classical Antiquity», XXIV, 2005, 2, pp. 173-222.

ANDREWES, Antony, *The Greek Tyrants*, Hutchinson, Londra 1956.

ARMITAGE, David; HIMY, Armand; SKINNER, Quentin (a cura di), *Milton and Republicanism*, CUP, Cambridge 1995.

ASHCRAFT, Richard, *Ideology and Class in Hobbes's Political Theory*, «Political Theory», VI, 1978, 1, pp. 27-62.

BALDWIN, Elizabeth, *'Obedience is good, but...': Christopher Goodman, the Chester Plays, and the Problem of Authority*, «The Yearbook of English Studies», XLIII, 2013, pp. 281-298.

BARBER, Sarah, *Regicide and Republicanism. Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1998.

BARTLETT, Kenneth, *The English Exile Community in Italy and the Political Opposition to Queen Mary I*, «Albion», XIII, 1981, 3, pp. 223-241.

BASKERVILLE, Edward J., *John Ponet in Exile: a Ponet Letter to John Bale*, «Journal of Ecclesiastical History», XXXVII, 1986, 3, pp. 442-447.

BASKERVILLE, Stephen, *Blood Guilt in the English Revolution*, «The Seventeenth Century», VIII, 1993, 2, pp. 181-202.

BAUMGOLD, Deborah, *Hobbes's Political Theory*, CUP, Cambridge 1988.

BEEKES, Robert, voce *τύραννος*, in *Etymological Dictionary of Greek*, a cura di R. Beekes, Brill, Leida-Boston 2010, vol. II, pp. 1519-1520.

BEER, Barrett L., *Ponet, John*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», OUP, Oxford 1996, vol. III, p. 295.

ID., *John Ponet's Shorte Treatise of Politike Power Reassessed*, «Sixteenth Century Journal», XXI, 1990, 3, pp. 373-384.

ID., *John Stow and Tudor Rebellions, 1549-1569*, «Journal of British Studies», XXVII, 1988, 4, pp. 352-374.

- BENERT, Richard Roy, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, PhD Dissertation, University of Minnesota, 1967.
- BENNETT, Joan, *God, Satan and King Charles: Milton's Royals Portraits*, «Publications of Modern Language Association», XCII, 1977, 3, pp. 441-457.
- BEONIO BROCCIERI, Vittorio, *Diritto naturale e società civile nella filosofia politica di John Milton*, «Annali di scienze politiche», I, 1928, 1, pp. 28-73.
- BERTHIER, Jauffrey; DUBOS, Nicolas; MILANESE, Arnaud; TERREL, Jean (a cura di), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Parigi 2013.
- BERTMAN, Martin; MALHERBE, Michel (a cura di), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Actes du Colloque franco-américain de Nantes, Vrin, Parigi 1989.
- BERVE, Helmut, *Die Tyrannis bei den Griechen*, Beck, Monaco 1967, 2 voll.
- BLAU, Adrian, *Hobbes on Corruption*, «History of Political Thought», XXX, 2009, 4, pp. 596-616.
- BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.
- BOEHRER, Bruce, *Elementary Structures of Kingship: Milton, Regicide and the Family*, «Milton Studies», XXIII, 1987, pp. 97-117.
- BORRELLI, Gianfranco, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009.
- BORRELLI, Gianfranco (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990.
- BOURDIN, Bernard, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, puf, Parigi 2004.
- BOWLER, Gerald, "An Axe or an Act": the Parliament of 1572 and Resistance Theory in Early Elizabethan England, «Canadian Journal of History», XIX, 1984, 3, pp. 349-359.
- ID., *Marian Protestants and the Idea of the Violent Resistance to Tyranny*, in *Protestantism and the National Church in Sixteenth-Century England*, a cura di P. Lake e M. Dowling, Croom Helm, New York 1987, pp. 124-143.
- BOWMAN, Glen, *Early Calvinist Resistance Theory. New Perspectives of an Old Label*, «Journal of Law and Religion», XXIII, 2007, 1, pp. 309-319.
- BRADDICK, Michael, *God's Fury, England's Fire. A New History of the English Civil Wars*, A. Lane, Londra 2008.
- BRADDICK, Michael (a cura di), *The Oxford Handbook of the English Revolution*, OUP, Oxford 2015.
- BRAMMALL, Kathryn, *Monstrous Metamorphosis: Nature, Morality, and the Rhetoric of Monstrosity in Tudor England*, «Sixteenth Century Journal», XXVII, 1996, 1, pp. 3-21.
- BREEDEN, Douglas, "A Craving to Reform": Legitimizing Revolution in Mid-Tudor England, PhD Dissertation, Florida Atlantic University, 2006.
- BRYANT, Joseph Allen, *A Note on Milton's Use of Machiavelli's "Discorsi"*, «Modern Philology», XLVII, 1950, 4, pp. 217-221.
- BRYSON, Michael, "His Tyranny who reigns": the Biblical Roots of Divine Kingship and Milton's Rejection of "Heav'n's King", «Milton Studies», XLIII, 2004, pp. 111-144.

- BURGESS, Glenn, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, Yale University Press, New Haven 1996.
- ID., *British Political Thought, 1500-1660*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2009.
- ID., *On Hobbesian Resistance Theory*, «Political Studies», XLII, 1994, 1, pp. 62-83.
- ID., *The Divine Right of Kings Reconsidered*, «English Historical Review», CVII, 1992, 425, pp. 837-861.
- ID., *Was the English Civil War a War of Religion? The Evidence of Political Propaganda*, «Huntington Library Quarterly», LXI, 1998, 2, pp. 173-201;
- BURNS, James H., *John Knox and the Revolution, 1558*, «History Today», VIII, 1958, 8, pp. 565-573.
- ID., *Knox and Bullinger*, «Scottish Historical Review», XXXIV, 1955, 1, pp. 90-91.
- ID., *The Political Ideas of George Buchanan*, «Scottish Historical Review», XXX, 1951, 1, pp. 60-68.
- ID., *The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- CAMPAGNA, Norbert, *Thomas Hobbes. L'ordre et la liberté*, Éditions Michalon, Parigi 2000.
- CARLTON, Charles, *Charles I. The Personal Monarch*, Routledge, Londra 1995.
- CARRIVE, Paulette, *Il re, il tiranno, il papa, il popolo in George Buchanan*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 471-498.
- CHAREYRE, Philippe; MENGES-MIRONNEAU, Claude; MIRONNEAU, Paul; PÉBAY-CLOTES, Isabelle (a cura di), *Régicides en France et en Europe (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Actes du Colloque International (Pau, 17-19 giugno 2010), Droz, Ginevra 2017.
- CHAVURA, Steven, *Tudor Protestant Political Thought, 1547-1603*, Brill, Leida 2011.
- CHIODI, Giulio; GATTI, Roberto (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009.
- CHRISTIAN, Margaret, *Elizabeth's Preachers and the Government of Women: Defining and Correcting a Queen*, «Sixteenth Century Journal», XXIV, 1993, 3, pp. 561-576.
- CHRISTOV, Theodore, *Before Anarchy. Hobbes and his Critics in Modern International Thought*, CUP, Cambridge 2006.
- CILIBERTO, Michele, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- ID., *Tra filosofia e teologia. Bruno e i "puritani"*, «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1998, 1, pp. 5-44.
- CLAY, Daniel, *Eikonoklastes and the Miltonic King*, «South Central Review», XV, 1998, 2, pp. 34-48.
- COLI, Daniela, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Le Lettere, Firenze 2009.
- EAD., *Hobbes's Revolution*, in *Politics and the Passions, 1500-1850*, a cura di V. Kahn, N. Saccamano e D. Coli, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, pp. 75-92.
- EAD., *La modernità di Thomas Hobbes*, il Mulino, Bologna 1994.

- COLLINS, Jeffrey, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, OUP, Oxford 2005.
- CORNS, Thomas, *Imagery in Civil War Polemic: Milton, Overton and the Eikon Basilike*, «Milton Quarterly», XIV, 1980, 1, pp. 1-6.
- ID., *Uncloistered Virtue. English Political Literature, 1640-1660*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- CORNS, Thomas (a cura di), *The Royal Image. Representations of Charles I*, CUP, Cambridge 1999.
- COTTRET, Bernard, *La révolution anglaise. Une rébellion britannique. 1603-1660*, Perrin, Parigi 2015.
- COTTRET, Monique, *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Fayard, Parigi 2009.
- CRAIG, Hardin, *The Geneva Bible as a Political Document*, «Pacific Historical Review», VII, 1938, 1, pp. 40-49.
- CRAWFORD, Patricia, *Charles Stuart, that Man of Blood*, «Journal of British Studies», XVI, 1977, 2, pp. 41-61.
- CREASER, John, *Johnson's "Bartholomew Faire" and Bancroft's "Dangerous Positions"*, «Review of English Studies», LVI, 2006, 229, pp. 176-184.
- CRESSY, David, *Charles I and the People of England*, OUP, Oxford 2015.
- ID., *Conflict, Consensus, and the Willingness to Wink: the Erosion of Community in Charles I's England*, «Huntington Library Quarterly», LXI, 1998, 2, pp. 131-149.
- CROFT, Ryan, *Sanctified Tyrannicide: Tyranny and Theology in John Ponet's Shorte Treatise of Politike Power and Edmund Spenser's The Faerie Queene*, «Studies in Philology», CVIII, 2011, 4, pp. 538-571.
- CUST, Richard, *Charles I. A Political Life*, Pearson, Londra 2005.
- CUTHBERTSON, Kenneth Lee, *"I have been fighting Satan": John Knox and the Quest for Godly Liberation in Sixteenth Century Britain*, PhD Dissertation, University of Iowa 1992.
- CUTTICA, Cesare, *The English Regicide and Patriarchalism: Representing Commonwealth Ideology and Practice in the early 1650s*, «Renaissance and Reformation», XXXVI, 2013, 2, pp. 127-160.
- D'AVACK, Lorenzo, *I nodi del potere. La teoria del governo misto nell'Inghilterra del Seicento*, Giuffrè, Milano 1979.
- DALY, James, *The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England*, «The Historical Journal», XXI, 1978, 2, pp. 227-250.
- DANNER, Dan, *Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Disobedience*, «Sixteenth Century Journal», VIII, 1977, 3, pp. 60-73.
- ID., *Pilgrimage to Puritanism. History and Theology of the Marian Exiles at Geneva, 1555-1560*, Peter Lang, New York 1999.
- ID., *Resistance and the Ungodly Magistrate in the Sixteenth Century: the Marian Exiles*, «Journal of the American Academy of Religion», XLIX, 1981, 3, pp. 471-481.
- ID., *The Contribution of the Geneva Bible of 1560 to the English Protestant Tradition*, «Sixteenth Century Journal», XII, 1981, 3, pp. 5-18.

DAWSON, Jane, *Goodman, Christopher (1521/2-1603)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XXII, pp. 792-794.

EAD., *John Knox*, Yale University Press, New Haven 2015.

EAD., *Knox, John (c. 1514-1572)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XXXII, pp. 15-30.

EAD., *Resistance and Revolution in Sixteenth Century Thought: the Case of Christopher Goodman*, in *Church, Change and Revolution. Transactions of the fourth Anglo-Dutch Church History Colloquium*, a cura di J. van den Berg e P.G. Hoftijzer, Brill, Leida 1991, pp. 69-79.

EAD., *Revolutionary Conclusions: the Case of the Marian Exiles*, «History of Political Thought», XI, 1990, 2, pp. 257-272.

EAD., *The Early Career of Christopher Goodman and his Place in the Development of the English Protestant Thought*, PhD Dissertation, University of Durham, 1978.

EAD., *The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts*, «Journal of Ecclesiastical History», XLII, 1991, 4, pp. 555-576.

DEMONT, Paul, *Tyrannie et royauté dans l'Œdipe à Colone de Sophocle*, «Ktèma», XL, 2015, pp. 105-114.

DEWIS, John; JÁSZI, Oscar, *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, The Free Press, Glencoe 1957.

DIETZ, Mary (a cura di), *Thomas Hobbes and Political Theory*, University Press of Kansas, Lawrence 1990.

DI BELLO, Anna, *Sovranità e rappresentanza: la dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2010.

DORAN, Susan; FREEMAN, Thomas (a cura di), *Mary Tudor. Old and New Perspectives*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2011.

DUCROCQ, Myriam Isabelle, *Aux sources de la démocratie anglaise. De Thomas Hobbes à John Locke*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2012.

EAD., *La quête de la vérité en politique chez Thomas Hobbes: lecture du Léviathan*, «XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», LXVIII, 2011, 1, pp. 83-96.

DUNKLE, J. Roger, *The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus*, «The Classical World», LXV, 1971, 1, pp. 12-20.

DYZENHAUS, David; POOLE, Thomas (a cura di), *Hobbes and the Law*, CUP, Cambridge 2012.

DZELZAINIS, Martin, *History and Ideology: Milton, the Levellers, and the Council of State in 1649*, «Huntington Library Quarterly», LXVIII, 2005, 1-2, pp. 269-287.

ID., *Milton, Macbeth, and Buchanan*, «The Seventeenth Century», IV, 1989, 1, pp. 55-66.

ID., *The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton*, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 59-70.

EGAN, James, *Oratory and Animadversion: Rhetorical Signatures in Milton's Pamphlets of 1649*, «Rhetorica», XXVII, 2009, 2, pp. 189-217.

- EIRE, Carlos, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, CUP, Cambridge 1968.
- EMERTON, Ephraim, *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, Harvard University Press, Boston 1925.
- ERSKINE, Caroline, *The Reputation of George Buchanan (1506-82) in the British Atlantic World before 1832*, PhD Dissertation, University of Glasgow, 2004.
- ERSKINE, Caroline; MASON, Roger (a cura di), *George Buchanan. Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, Routledge, Londra-New York 2012.
- EVENDEN, Elizabeth; WESTBROOK, Vivienne, *Catholic Renewal and Protestant Resistance in Marian England*, Routledge, Londra-New York 2016.
- FALLON, Robert Thomas, *Milton in Government*, Pennsylvania University Press, University Park 1993.
- FARNETI, Roberto, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione politica*, «Filosofia politica», X, 1996, 3, pp. 422-437.
- FELCH, Susan, *The Rhetoric of Biblical Authority: John Knox and the Question of Women*, «Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, 4, pp. 805-822.
- FERRADOU, Carine, “*Securus est quem civium servat fidem*” (*Baptistes, scene viii, l. 1213*): *the People, the King and the Tyrant in George Buchanan's Dramatic and Political Works*, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 15-34.
- FIELD, Sandra, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», LII, 2014, 1, pp. 61-86.
- FINK, Zera, *The Classical Republicanism. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Northwestern University, Evanston 1945.
- FIorentino, Karen, *Les monarchomaques britanniques*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence 2003.
- FOCHER, Ferruccio, *Hobbes e lo stato della rivoluzione*, «Il Politico», III, 1988, 3, pp. 511-522.
- FORAN, Gregory, *Macbeth and the Political Uncanny of The Tenure of Kings and Magistrates*, «Milton Studies», LI, 2010, pp. 1-20.
- FORD, Franklin, *Political Murder. From Tyrannicide to Terrorism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.
- FORSYTH, Neil; TOURNU, Christophe (a cura di), *Milton, Rights and Liberties*, Peter Lang, Berna 2007.
- FRANKLIN, Julian, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century. Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay*, Pegasus, New York 1969.
- FRASER, Antonia, *Maria Stuarda regina di Scozia* [ed. originale: *Mary Queen of Scots*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1970], Sansoni, Firenze 1974.
- FUKUDA, Arihiro, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- FULTON, Thomas, *Historical Milton. Manuscript, Print, and Political Culture in Revolutionary England*, University of Massachusetts Press, Boston 2010.

- GARCIA, Ramona, *"We shall this day light such a candle": the Marian Burnings and the Anti-Catholic Tradition in English Historical Writing*, PhD Dissertation, Boston University, 1999.
- GARRETT, Christina, *The Marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, CUP, Cambridge 1938.
- GAUTHIER, David, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- GAY, David, *Prayer and the Sacred Image: Milton, Jeremy Taylor, and the Eikon Basilike*, «Milton Quarterly», XLVI, 2012, 1, pp. 1-14.
- GERT, Bernard, *Hobbes on Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, pp. 243-257.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Loi civile et obéissance dans l'Etat-Léviathan*, in *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, a cura di Y.C. Zarka e J. Bernhardt, puf, Parigi 1990, pp. 289-304.
- GRACE, William, *Milton, Salmasius, and the Natural Law*, «Journal of the History of Ideas», XXIV, 1963, 3, pp. 323-336.
- GRAHAM, Roderick, *John Knox. Man of Action*, Saint Andrews Press, Edimburgo 2013.
- GRAY, John, *The Political Theory of John Knox*, «Church History», VIII, 1939, 2, pp. 132-147.
- GREAVES, Richard, *Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives*, «Journal of British Studies», XXII, 1982, 1, pp. 23-34.
- ID., *John Knox and the Covenant Tradition*, «Journal of Ecclesiastical History», XXIV, 1973, 1, pp. 23-32.
- ID., *John Knox, the Reformed Tradition, and the Development of Resistance Theory*, «Journal of Modern History», XLVIII, 1976, 3, pp. 1-36.
- GREENBERG, Janelle; WESTON, Corinne (a cura di), *Subjects and Sovereigns. The Grand Controversy over Legal Sovereignty in Stuart England*, CUP, Cambridge 1981.
- GREENSPAN, Ian Geoffrey, *The Blasting of Trumpets: Admonitory Literature and the Intellectual Culture of Religious Exile, 1540-1590*, PhD Dissertation, University of California Berkeley, 2006.
- GRETEMAN, Blaine, *"Exactest Proportion": the Iconoclastic and Constitutive Powers of Metaphor in Milton's Prose Tracts*, «English Literary History», LIIVI, 2009, 2, pp. 399-417.
- HAMEL, Christopher, *"The people [...] should stand up like men, and demand their rights and liberties": le motif de la dignité dans le droit de résistance chez Milton*, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 71-100.
- HAMMOND, Paul, *Milton and the People*, OUP, Oxford 2014.
- HAMMOND, Paul; WORDEN, Blair (a cura di), *John Milton. Life, Writing, Reputation*, OUP, Oxford 2010.
- HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, CUP, Cambridge 1990.
- HART, Albert B., *John Knox as a Man of the World*, «American Historical Review», XIII, 1908, 2, pp. 259-280.



HARTMAN, Mark, *Hobbes's Concept of Political Revolution*, «Journal of the History of Ideas», XLVII, 1986, 3, pp. 487-495.

HAST, Adele, *State Treason Trials during the Puritan Revolution, 1640-1660*, «The Historical Journal», XV, 1972, 1, pp. 37-53.

HAVRAN, Martin, *The Character and Principles of an English King: the Case of Charles I*, «Catholic Historical Review», LXIX, 1983, 2, pp. 169-208.

HEALEY, Robert, *John Knox's "History": a "Compleat" Sermon on Christian Duty*, «Church History», LXI, 1992, 3, pp. 319-333.

ID., *Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens*, «Sixteenth Century Journal», XXV, 1994, 2, pp. 371-386.

HELGERSON, Richard, *Milton reads the King's Book: Print, Performance and the Making of a Bourgeois Idol*, «Criticism», XXIX, 1987, 1, pp. 1-25.

HILDEBRANDT, Esther, *The Magdeburg Bekenntnis as a Possible Link between German and English Resistance Theories in the Sixteenth Century*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXI, 1980, pp. 227-253.

HILL, Christopher, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento* [ed. originale: Temple Smith, Londra 1972], Einaudi, Torino 1981.

ID., *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese* [ed. originale: Clarendon Press, Oxford 1965], il Mulino, Bologna 1976.

ID., *Milton and the English Revolution*, Faber and Faber, Londra 1977.

ID., *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the XVIIth century*, Mercury Books, Londra 1962.

ID., *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Penguin Books, Londra 1994.

ID., *The Experience of Defeat. Milton and some Contemporaries*, Faber and Faber, Londra 1984.

ID., *Vita di Cromwell* [ed. originale: *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*, The Dial Press, New York 1970], Laterza, Roma-Bari 1974.

HILL, Christopher (a cura di), *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 329-349.

HINTON, Raymond W.K., *Was Charles I a Tyrant?*, «The Review of Politics», XVIII, 1956, 1, pp. 69-87.

HOEKSTRA, Kinch, *Tyrannus Rex vs. Leviathan*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, pp. 420-446.

HOLMES, Clive, *The Trial and Execution of Charles I*, «The Historical Journal», LIII, 2010, 2, pp. 289-316.

ID., *Why was Charles I Executed?*, Hambledon Continuum, Londra 2006.

HOOD, Francis C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964.

HUDSON, Winthrop S., *Democratic Freedom in Reformed Tradition*, «Church History», XV, 1946, 3, pp. 177-194.

ID., *John Ponet (1516?-1556). Advocate of Limited Monarchy*, University of Chicago Press, Chicago 1942.

HUGHES, Merritt, *Milton's Treatment of Reformation History in The Tenure of Kings and Magistrates*, in *The Seventeenth Century. Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, a cura di R.F. Jones, Stanford University Press, Stanford 1951, pp. 247-263.

ID., *The Historical Setting of Milton's Observations on the Articles of Peace, 1649*, «Publications of the Modern Language Association», LXIV, 1949, 5, pp. 1049-1073.

HULL, Gordon, *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, Continuum, Londra 2009.

JANSEN, Sharon, *Debating Women, Politics, and Power in Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2008.

JANTON, Pierre, *John Knox, réformateur écossais*, Éditions du Cerf, Parigi 2013.

ID., *La désobéissance chrétienne et le pouvoir selon John Knox*, in *Tout pouvoir vient de Dieu*, Actes du VIIIème colloque Jean Boisset, a cura di M. Fragonard e M. Peronnet, Sauramps Editions, Montpellier 1993, pp. 164-180.

ID., *Le tyran en question chez John Knox e Christopher Goodman*, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 1-14.

JENDRYSIK, Mark, *Explaining the English Revolution. Hobbes and his Contemporaries*, Lexington Books, Lanham 2002.

JENKINS, Hugh, 'Quid nomine populi intelligi velimus': *Defining the People in the Second Defense*, «Milton Studies», XLVI, 2007, pp. 191-209.

JOHNSTON, David, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.

JORDAN, Constance, *Women's Rule in Sixteenth Century British Political Thought*, «Renaissance Quarterly», XL, 1987, 3, pp. 421-451.

JOUANNA, Arlette, *I monarcomachi protestanti francesi e il dovere di rivolta*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 499-521.

KAHN, Victoria, *Wayward Contracts. The Crisis of Political Obligation in England, 1640-1674*, Princeton University Press, Princeton 2004.

KALYVAS, Andreas, *The Tyranny of Dictatorship. When the Greek Tyrant met the Roman Dictator*, «Political Theory», XXXV, 2007, 4, pp. 412-442.

KANTOROWICZ, Ernst, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [ed. originale: Princeton University Press, Princeton 1957], Einaudi, Torino 1989.

KAVKA, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986.

KEEBLE, Neil H. (a cura di), *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, CUP, Cambridge 2001.

KELLEY, Donald R., *Ideas of Resistance before Elizabeth*, in *The Historical Renaissance. New Essays on Tudor and Stuart Literature and Culture*, a cura di H. Dubrow e R. Strier, University of Chicago Press, Chicago 1988, pp. 48-76.

- KELLEY, Maurice, *Milton and Machiavelli's Discorsi*, «Studies in Bibliography», IV, 1951-1952, pp. 123-127.
- KELSEY, Sean, *Inventing a Republic. The Political Culture of the English Commonwealth, 1649-1653*, Manchester University Press, Manchester 1997.
- ID., *The Death of Charles I*, «The Historical Journal», XLV, 2002, 4, pp. 727-754.
- ID., *The Ordinance for the Trial of Charles I*, «Historical Research», LXXVI, 2003, 193, pp. 310-331.
- ID., *The Trial of Charles I*, «English Historical Review», CXVIII, 2003, 477, pp. 583-616.
- KILLEEN, Kevin, *Hanging up Kings: the Political Bible in Early Modern England*, «Journal of the History of Ideas», LXXII, 2011, 4, pp. 549-570.
- KINGDON, Robert, *Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580*, in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, a cura di J.H. Burns e M. Goldie, CUP, Cambridge 1991, pp. 193-218.
- ID., *The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries*, «Church History», XXVII, 1958, 3, pp. 220-233.
- KISHLANSKY, Mark, *Charles I: a Case of Mistaken Identity*, «Past & Present», CLXXXIX, 2005, 1, pp. 41-80.
- ID., *Mission Impossible: Charles I, Oliver Cromwell and the Regicide*, «English Historical Review», CXXV, 2010, 515, pp. 844-874.
- KNOX, Samuel, *Christopher Goodman – a Forgotten Presbyterian*, «Journal of the Presbyterian Historical Society», XXVIII, 1950, 4, pp. 221-232.
- KRAYNAK, Robert, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Cornell University Press, Ithaca 1990.
- KYLE, Richard, *John Knox and Apocalyptic Thought*, «Sixteenth Century Journal», XV, 1984, 4, pp. 449-469.
- ID., *John Knox and the Purification of Religion: the Intellectual Aspects of his Crusade against Idolatry*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXVII, 1986, pp. 265-280.
- LACEY, Andrew, *The Cult of King Charles the Martyr*, The Boydell Press, Woodbridge 2003.
- LAIRD, John, *Hobbes on Aristotle's Politics*, «Proceedings of the Aristotelian Society» XLIII, 1942-43, pp. 1-20.
- LANZA, Diego, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977.
- LEE, Patricia Ann, *A Bodye Politique to Governe: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship*, «The Historian», LII, 1990, 2, pp. 242-261.
- LESSAY, Franck, *La figure cachée du tyran dans le Léviathan de Thomas Hobbes*, «XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», XVI, 1983, 1, pp. 7-19.
- ID., *Milton contractualiste: le thème du covenant dans The Tenure of Kings and Magistrates*, «Etudes Epistémè», XV, 2009, pp. 44-58.
- LEWALSKI, Barbara, *Milton and Idolatry*, «Studies in English Literature», XLIII, 2003, pp. 213-232.

- EAD., *The Life of John Milton. A Critical Biography*, Blackwell, Oxford 2000.
- LIEB, Michael; SHAWCROSS, John (a cura di), *Achievements of the Left Hand. Essays on the Prose of John Milton*, University of Massachusetts Press, Amherst (MA) 1974.
- LIM, Walter, *John Milton, Radical Politics and Biblical Republicanism*, University of Delaware Press, Newark 2006.
- LLOYDS, Sharon (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, Bloomsbury Academic, New York 2013.
- LOACH, Jennifer, *Pamphlets and Politics 1553-1558*, «Historical Research», XLVIII, 1975, 117, pp. 31-44.
- LOADES, David, *Mary Tudor. A Life*, Blackwell, Oxford 1989.
- ID., *The Reign of Mary Tudor: Historiography and Research*, «Albion», XXI, 1989, 4, pp. 547-558.
- ID., *The Wyatt Rebellion*, Davenant Press, Oxford 2000.
- ID., *Two Tudors Conspiracies*, CUP, Cambridge 1965.
- LOEWENSTEIN, David, "An Ambiguous Monster". *Representing Rebellion in Milton's Polemics and "Paradise Lost"*, «Huntington Library Quarterly», LV, 1992, 2, pp. 295-315.
- ID., "Casting Down Imaginations": *Milton as Iconoclast*, «Criticism», XXXI, 1989, 3, pp. 253-270.
- ID., *Representing Revolution in Milton and his Contemporaries. Religion, Politics and Polemics in Radical Puritanism*, CUP, Cambridge 2001.
- LOEWENSTEIN, David; STEVENS, Paul (a cura di), *Early Modern Nationalism and Milton's England*, University of Toronto Press, Toronto 2008.
- LOEWENSTEIN, David; TURNER, James (a cura di), *Politics, Poetics, and Hermeneutics in Milton's Prose*, CUP, Cambridge 1990.
- LOWENHAUPT, Warren, *The Writing of Milton's "Eikonoklastes"*, «Studies in Philology», XX, 1923, 1, pp. 29-51.
- LUBIENSKI, Zbigniew, *Hobbes's Philosophy and its Historical Background*, «Journal of Philosophical Studies», V, 1930, 18, pp. 175-190.
- LUND, William R., *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*, «History of Political Thought», XIII, 1992, 1, pp. 51-72.
- LUPOLI, Agostino, *La nozione di «popolo corrotto» in Machiavelli e Hobbes*, in *Dopo Machiavelli / Après Machiavel*, Atti del convegno (Napoli, 30 novembre – 2 dicembre 2006), a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Liguori, Napoli 2008, pp. 153-185.
- LUTAUD, Olivier, *Les deux Révolutions d'Angleterre. Documents politiques, sociaux, religieux*, Aubier-Montaigne, Parigi 1978.
- MACGILLIVRAY, Royce, *Restoration Historians and the English Civil War*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1974.
- ID., *Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, «Journal of the History of Ideas», XXXI, 1970, 2, pp. 179-198.
- MACGREGOR, Geddes, *John Knox, the Thundering Scot*, «Journal of the Presbyterian Historical Society», XXXVIII, 1960, 1, pp. 13-25.

- MACK, Jesse, *The Evolution of Milton's Political Thinking*, «The Sewanee Review», XXX, 1922, 2, pp. 193-205.
- MAGRI, Tito, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982.
- MAGUIRE, Nancy, *The Theatrical Mask/Masque of Politics: the Case of Charles I*, «Journal of British Studies», XXVIII, 1989, 1, pp. 1-22.
- MALCOLM, Noel, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- MALHERBE, Michel, *Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution*, «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 11-20.
- MARA, Gerald M., *Hobbes's Counsel to Sovereigns*, «The Journal of Politics», L, 1988, 2, pp. 390-411.
- MARTINICH, Aloysius P., *Hobbes. A Biography*, CUP, Cambridge 1999.
- ID., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, CUP, Cambridge 1992.
- MASON, Roger, *Buchanan, George*, «Oxford Encyclopedia of British Literature», OUP, Oxford 2006, vol. I, pp. 304-307.
- ID., *George Buchanan and Mary Queen of Scots*, «Records of the Scottish Church History Society», XXX, 2000, pp. 1-27.
- ID., *Kingship and the Commonweal*, Tuckwell Press, East Lothian 1998.
- ID., *Knox, Resistance and the Moral Imperative*, «History of Political Thought», I, 1980, 3, pp. 411-436.
- ID., *Rex Stoicus: George Buchanan, James VI and the Scottish Polity*, in *New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland*, a cura di J. Dwyer, R. Mason e A. Murdoch, John Donald, Edimburgo 1982, pp. 9-33.
- MASON, Roger (a cura di), *John Knox and the British Reformations*, Ashgate, Aldershot 1998.
- ID., *Scots and Britons. Scottish Political Thought and the Union of 1603*, CUP, Cambridge 1994.
- MASTNAK, Tomaz (a cura di), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academic, Exeter 2009.
- MAYFIELD, Noel Henning, *Puritans and Regicide: Presbyterian-Independent Differences over the Trial and Execution of Charles I*, PhD Dissertation, University of Mississippi, 1984.
- MCDIARMID, John F., *Common Consent, Latinitas, and the 'Monarchical Republic' in mid-Tudor Humanism*, in *The Monarchical Republic of Early Modern England*, a cura di J.F. McDiarmid, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 55-74.
- MCDOWELL, Nicholas, *Milton, the Eikon Basilike, and Pamela's Prayer: re-visiting the Evidence*, «Milton Quarterly», XLVIII, 2014, 4, pp. 225-234.
- ID., *The English Radical Imagination. Culture, Religion and Revolution, 1630-1660*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- MCDOWELL, Nicholas; SMITH, Nigel (a cura di), *The Oxford Handbook of Milton*, OUP, Oxford 2009.

- McFARLANE, Ian D., *Buchanan*, Duckworth, Londra 1981.
- ID., *George Buchanan and European Humanism*, «The Yearbook of English Studies», XV, 1985, pp. 33-47.
- McKECHNIE, William S., 'De Jure Regni apud Scotos', in *George Buchanan: Glasgow Quatercentenary Studies*, James Maclehose and Sons, Glasgow 1906.
- ID., *Thomas Maitland*, «Scottish Historical Review», IV, 1906-7, pp. 274-293.
- McLAREN, Anne, *Delineating the Elizabethan Body Politic: Knox, Aylmer and the Definition of Counsel 1558-88*, «History of Political Thought», XVII, 1996, 2, pp. 224-252.
- EAD., *Political Culture in the Reign of Elizabeth I. Queen and Commonwealth 1558-1585*, CUP, Cambridge 1999.
- McNEILL, William, *Milton and Salmasius, 1649*, «English Historical Review», LXXX, 1965, 314, pp. 107-108.
- MELLET, Paul-Alexis, *Les traités monarchomaques (1560-1600)*, Droz, Ginevra 2007.
- MENDLE, Michael, *Dangerous Positions. Mixed Government, the Estates of the Realm, and the "Answer to the XIX Propositions"*, University of Alabama, Alabama 1985.
- MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Parigi 1951.
- METZGER, Hans-Dieter, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*, Fromann-Holzboog, Stoccarda 1991.
- MIGLIETTI, Sara, «Le souverain remède». *Lecture machiavelliane della crisi in Francia (1573-1579)*, «Rinascimento», LIII, 2013, pp. 73-110.
- MILLER, Leo, *In Defence of Milton's Pro Populo Anglicano Defensio*, «Renaissance Studies», IV, 1990, 3, pp. 300-328.
- MILLER, Sonia, *Two References in Milton's Tenure of Kings*, «The Journal of English and Germanic Philology», L, 1951, 3, pp. 320-325.
- MINOIS, George, *Le couteau et le poison. L'assassinat politique en Europe 1400-1800*, Fayard, Parigi 1997.
- MOHL, Ruth, *John Milton and his Commonplace Book*, Ungar, New York 1969.
- MOLLER OKIN, Susan, «The Soverains and His Counsellours»: *Hobbes's Re-evaluation of Parliament*, «Political Theory», X, 1982, 1, pp. 49-75.
- MOLONEY, Pat, *Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes*, «History of Political Thought», XVIII, 1997, 2, pp. 241-266.
- MORRILL, John, *The Nature of the English Revolution*, Longman, Londra 1993.
- ID., *The Religious Context of English Civil War*, «Transactions of the Royal Historical Society», XXXIV, 1984, pp. 155-178.
- MOSSÉ, Claude, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1969.
- MURPHY, Mark, *Hobbes on Conscientious Disobedience*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVII, 1995, 3, pp. 263-284.
- NENNER, Howard, *Loyalty and the Law: the Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England*, «Journal of British Studies», XLVIII, 2009, 4, pp. 859-870.

- NEUFELD, Matthew, *Doing without Precedent: Applied Typology and the Execution of Charles I in Milton's Tenure of Kings and Magistrates*, «Sixteenth Century Journal», XXVIII, 2007, 2, pp. 329-344.
- NEUMANN, Joshua, *Milton's Prose Vocabulary*, «Publications of the Modern Language Association», LX, 1945, 1, pp. 102-120.
- NEWCOMBE, David Gordon, *Ponet, John (c. 1514-1556)*, «Oxford Dictionary of National Biography», vol. XLIV, pp. 798-800.
- NICASTRO, Onofrio, *Politica e religione nel Seicento inglese. Raccolta di scritti*, ETS, Pisa 1995.
- NICOLSON, Marjorie, *Milton and Hobbes*, «Studies in Philology», XXIII, 1926, 4, pp. 405-433.
- NYQUIST, Mary, *Hobbes, Slavery and Despotical Rule*, «Representations», CVI, 2009, 1, pp. 1-33.
- NORBROOK, David, *Writing the English Republic. Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, CUP, Cambridge 2000.
- NORWOOD, Frederick, *The Marian Exiles: Denizens or Sojourners?*, «Church History», XIII, 1944, 2, pp. 100-110.
- OAKLEY, Francis, *On the Road from Constance to 1688. The Political Thought of John Major and George Buchanan*, «Journal of British Studies», I, 1962, 2, pp. 1-31.
- OLSON, Oliver K., *Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551*, «Sixteenth Century Journal», III, 1972, 1, pp. 56-79.
- ORR, Alan, *Sovereignty, Supremacy and the Origins of the English Civil War*, «History», LXXXVII, 2002, 288, pp. 474-490.
- OTTOW, Raimund, *Protestantische Widerstandstheorie in England und Schottland: Gottes Gebot und die Souveranität des Volkes*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LVI, 2004, 3, pp. 193-221.
- PAGANINI, Gianni, *Ubbidienza, resistenza e critica del concetto di «tirannia» in Hobbes*, in *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 207-226.
- PARARA, Polyvia, *The Institution of Kingship in Aeschylus' Tragedies: Terminology and Historicity*, «Ktèma», XL, 2015, pp. 93-104.
- PARKER, Victor, *Τόπαννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, «Hermes», CXXVI, 1998, 2, pp. 145-172.
- PARKIN, Jon, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, CUP, Cambridge 2007.
- PARRY, Graham; RAYMOND, Joad (a cura di), *Milton and the Terms of Liberty*, CUP, Cambridge 2002.
- PASQUALUCCI, Paolo, *Hobbes and the Myth of Final War*, «Journal of the History of Ideas», LI, 1990, 4, pp. 647-657.
- PATTERSON, Annabelle, *Reading between the Lines*, Routledge, Londra 1993.
- PEACEY, Jason (a cura di), *The Regicides and the Execution of Charles I*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2001.

- PEARDON, Barbara, *The Politics of Polemic: John Ponet's Short Treatise of Politic Power and Contemporary Circumstance, 1553-1556*, «Journal of British Studies», XXII, 1982, 1, pp. 35-49.
- PETERS, John G., *Father, King and God: John Milton's Prose Response to Monarchy*, «The Midwest Quarterly», XLIX, 2008, 3, pp. 228-244.
- PETTEGREE, Andrew, *Marian Protestantism. Six Studies*, Scholar Press, Londra 1996.
- PETTIT, Philip, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- PHILLIPS, James, *George Buchanan and the Sidney Circle*, «Huntington Library Quarterly», XII, 1948, 1, pp. 23-55.
- PIRILLO, Diego, *Neostoicismo e diritto di resistenza. Una nuova edizione del De jure regni apud Scotos di George Buchanan*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, 1, pp. 137-145.
- ID., *Tra obbedienza e resistenza: Alberico Gentili e George Buchanan*, in «*Ius gentium ius communicationis ius belli*». Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità, Atti del convegno di Macerata (6-7 dicembre 2007), a cura di L. Lacchè, Giuffrè, Milano 2009, pp. 209-227.
- POCOCK, John G.A., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* [ed. originale: Princeton University Press, Princeton 1975], il Mulino, Bologna 1980, 2 voll.
- POLIN, Raymond, *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes*, puf, Parigi 1953.
- POLLNITZ, Aysha, *Princely Education in Early Modern Britain*, CUP, Cambridge 2015.
- PORTER, Linda, *Mary Tudor. The First Queen*, Piatkus Books, Londra 2009.
- PRESCOTT, Hilda F.M., *Mary Tudor*, Eyre & Spottiswoode, Londra 1962.
- PRIOR, Charles, *Religion, Political Thought and the English Civil War*, «History Compass», XI, 2013, 1, pp. 24-42.
- PRITCHARD, John Paul, *The Fathers of the Church in the Works of John Milton*, «The Classical Journal», XXXIII, 1937, 2, pp. 79-87.
- QUAGLIONI, Diego, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Olschki, Firenze 1983.
- RAHE, Paul, *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, CUP, Cambridge 2008.
- ID., *The Classical Republicanism of John Milton*, «History of Political Thought», XXV, 2004, 2, pp. 243-275.
- RAYMOND, Joad, *Complications of Interest: Milton, Scotland, Ireland and National Identity in 1649*, «Review of English Studies», LV, 2002, 220, pp. 315-345.
- REEVES, Ryan, *English Evangelicals and Tudor Obedience, c.1527-1570*, Brill, Leida 2014.
- REID, William Stanford, *John Knox's Theology of Political Government*, «Sixteenth Century Journal», XIX, 1988, 4, pp. 529-540.
- ID., *The Divisions of the Marian Exiles*, «Canadian Journal of History», III, 1968, 2, pp. 1-26.
- RICHARDS, Judith, *Mary Tudor*, Routledge, Londra-New York 2008.



- EAD., *Mary Tudor as 'Sole Quene'? Gendering Tudor Monarchy*, «The Historical Journal», XL, 1997, 4, pp. 895-924.
- EAD., "To Promote a Woman to Beare Rule": Talking of Queens in Mid-Tudor England, «Sixteenth Century Journal», XXVIII, 1997, 1, pp. 101-121.
- RIDLEY, Jasper, *John Knox*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- ROBERTSON, Geoffrey, *The Tyrannicide Brief. The Story of the Man who sent Charles I to the Scaffold*, Chatto and Windus, Londra 2005.
- ROBINSON, William, *The National and Local Significance of Wyatt's Rebellion in Surrey*, «The Historical Journal», XXX, 1987, 4, pp. 769-790.
- ROGERS, Graham; SORELL, Tom (a cura di), *Hobbes and History*, Routledge, Londra-New York 2000.
- RUDOLPH, Ross, *Conflict, Egoism and Power in Hobbes*, «History of Political Thought», VII, 1986, 1, pp. 73-88.
- RUSSELL, Conrad, *The Causes of the English Civil War*, OUP, Oxford 1990.
- RYAN, Alan, *Individualismo, obbligatione e resistenza*, «Teoria politica», VI, 1990, 2, pp. 3-24.
- SALMON, John, *An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rossaeus, and Locke*, in ID., *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, CUP, Cambridge 1987, pp. 136-154.
- ID., *The French Religious Wars in English Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1959.
- SANDERSON, John, 'But the People's Creatures'. *The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester University Press, Manchester 1989.
- SANTI, Raffaella, *Hobbes e Guazzo: civil conversazione e filosofia civile*, in *L'antidoto di Mercurio. La "civil conversazione" tra Rinascimento ed età moderna*, Olschki, Firenze 2013, pp. 95-111.
- EAD., *Metus Revealed. Hobbes on Fear*, «Agathos. An International Review of the Humanities and Social Sciences», II, 2011, 2, pp. 67-80.
- EAD., *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, CEDAM, Padova 2012.
- SANTI, Raffaella; CISCATO, Costanza; AFFINITO, Alessia, *L'alba del Dio mortale. Il problema della secolarizzazione nel pensiero politico del sec. XVII*, introduzione di F. Todescan, Wolters Kluwer-CEDAM, Padova 2016.
- SANTSCHI, David Andrew, *Obedience and Resistance in England, 1536-1558*, PhD Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2008.
- SAURAT, Denis, *Milton. Man and Thinker*, Dial Press, New York 1925.
- SCALINGI, Paula Louise, *The Scepter or the Distaff: The Question of Female Sovereignty, 1516-1607*, «The Historian», XLI, 1978, 1, pp. 59-75.
- SCOTT, Jonathan, *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, CUP, Cambridge 2004.
- SENSABAUGH, George, *Milton and the Doctrine of Passive Obedience*, «Huntington Library Quarterly», XIII, 1949, 1, pp. 19-54.

SHAPIRO, Gary, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, «Journal of the History of Philosophy», XVIII, 1980, 2, pp. 147-157.

SHARPE, Kevin, "An Image Doting Rabble". *The Failure of Republican Culture in Seventeenth-Century England*, in *Refiguring Revolutions. Aesthetics and Politics from the English Revolution to the Romantic Revolution*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 25-56.

ID., *Private Conscience and Public Duty in the Writings of Charles I*, «The Historical Journal», 40, 1997, 3, pp. 643-665.

ID., *The King's Writ: Royal Authors and Royal Authority in Early Modern England*, in *Culture and Politics in Early Stuart England*, a cura di K. Sharpe e P. Lang, Macmillan, Londra 1994, pp. 117-138.

ID., *The Personal Rule of Charles I*, Yale University Press, New Haven 1992.

SHAWCROSS, John T., *Milton's "Tenure of Kings and Magistrates": Date of Composition, Editions, and Issues*, «The Papers of the Bibliographical Society of America», LX, 1966, 1, pp. 1-8.

ID., *The Development of Milton's Thought. Law, Government, and Religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2008.

SHOENBERGER, Cynthia, *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, PhD Dissertation, Columbia University, 1972.

SHRANK, Cathy, "This fatal Medea", "this Clytemnestra": *Reading and the Detection of Mary Queen of Scots*, «Huntington Library Quarterly», LXXIII, 2010, 3, pp. 523-541.

SIRLUCK, Ernest, 'Eikon Basilike', 'Eikon Alethine', and 'Eikonoklastes', «Modern Language Notes», LXIX, 1954, 7, pp. 497-502.

ID., *Milton's Political Thought: the First Cycle*, «Modern Philology», LXI, 1964, 3, pp. 209-224.

SKERPAN, Elizabeth, *The Rhetoric of Politics in the English Revolution, 1642-1660*, University of Missouri Press, Columbia 1992.

SKINNER, Quentin, *Classical Liberty, Renaissance Translation and the English Civil War*, in ID., *Visions of Politics*, CUP, Cambridge 2002, vol. II, pp. 308-343.

ID., *Liberty before Liberalism*, CUP, Cambridge 1998.

ID., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, CUP, Cambridge 1996.

ID., *The Foundations of Modern Political Thought*, CUP, Cambridge 1978, 2 voll.

ID., *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in *After the Reformation: Essays in Honour of J.H. Hexter*, a cura di B.C. Malament, Manchester University Press, Manchester 1980, pp. 309-330.

SKINNER, Quentin; VAN GELDEREN, Martin (a cura di), *Republicanism: a Shared European Heritage*, CUP, Cambridge 2002, 2 voll.

SMITH, David, *Oliver Cromwell. Politics and Religion in the English Revolution, 1640-1658*, CUP, Cambridge 1991.

SOMMERVILLE, Johann, *Hobbes and Independency*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 2004, 1, pp. 155-173.

ID., *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, Longman, Londra 1986.

- ID., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londra 1992.
- SORELL, Tom, *Hobbes*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1986.
- SORELL, Tom (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes*, CUP, Cambridge 2006.
- SORGI, Giuseppe, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989.
- SREEDHAR, Susanne, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, CUP, Cambridge 2010.
- STOLZE, Ted, "Il mugghiare del mare". *Hobbes e la follia della moltitudine*, «Quaderni materialisti», III-IV, 2004-2005, pp. 127-146.
- STONE, Lawrence, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1972.
- STRONG, Tracy, *How to write Scripture: Words, Authority, and Politics in Thomas Hobbes*, «Critical Inquiry», XX, 1993, 1, pp. 128-159.
- SUTHERLAND, Nicola M., *The Marian Exiles and the Establishment of the Elizabethan Regime*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXVIII, 1987, pp. 253-287.
- TARLTON, Charles, *The Creation and Maintenance of Government: a Neglected Dimension of Hobbes's Leviathan*, «Political Studies», XXVI, 1978, 3, pp. 307-327.
- THIVET, Delphine, *Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?*, «British Journal for the History of Philosophy», XVI, 2008, 4, pp. 701-721.
- THORP, Malcolm, *Religion and the Wyatt Rebellion of 1554*, «Church History», XLVII, 1978, 4, pp. 363-380.
- TOGASHI, Go, *Contextualizing Milton's Second Defence of the English People: Cromwell and the English Republic, 1649-1654*, «Milton Quarterly», XLV, 2011, 4, pp. 217-244.
- ID., *Milton and the Presbyterian Opposition, 1649-1650: the Engagement Controversy and The Tenure of Kings and Magistrates, Second Edition (1649)*, «Milton Quarterly», XXXIX, 2005, 2, pp. 59-81.
- TOURNU, Christophe, *Théologie et politique dans l'œuvre en prose de John Milton*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2000.
- TRALAU, John, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, «Political Theory», XXXIX, 2011, 1, pp. 58-84.
- TREVOR-ROPER, Hugh, 'Eikon Basilike': the Problem of the King's Book, in ID., *Historical Essays*, Macmillan, New York 1957, pp. 211-220.
- ID., *Milton in Politics*, in ID., *Catholics, Anglicans and Puritans. Seventeenth Century Essays*, Secker and Warburg, Londra 1987, pp. 231-282.
- TRONTI, Mario (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milano 1977.
- TUBB, Amos, *Printing the Regicide of Charles*, «History», LXXXIX, 2004, 4, pp. 500-524.
- TUCK, Richard, *Hobbes*, OUP, Oxford 1989.

- TURCHETTI, Mario, 'Despotism' and 'Tyranny'. *Unmasking a Tenacious Confusion*, «European Journal of Political Theory», VII, 2008, 2, pp. 159-182.
- ID., *Droit de Résistance, à quoi? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie*, «Revue Historique», CCCVIII, 2006, 4, pp. 831-878.
- ID., *Tyrannicide or Regicide? The Assassination of Charles I in the Controversy between Milton and Salmasius, with a Comparative Analysis of two Trials (1649-1660)*, «Études Épistémè», XV, 2009, pp. 101-116.
- ID., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, puf, Parigi 2001.
- TYACKE, Nicholas, *The Puritan Paradigm of English Politics, 1558-1642*, «The Historical Journal», LIII, 2010, 3, pp. 527-550.
- VALLANCE, Edward, *Preaching to the Converted: Religious Justifications for the English Civil War*, «Huntington Library Quarterly», LXV, 2002, 3-4, pp. 395-419.
- VANDER MOLEN, Roland, *Anglican against Puritan: Ideological Origins during the Marian Exile*, «Church History», XLII, 1973, 1, pp. 45-57.
- VAUGHAN, Geoffrey, *Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham 2002.
- ID., *The Audience of Leviathan and the Audience of Hobbes's Political Philosophy*, «History of Political Thought», XXII, 2001, 3, pp. 448-471.
- VESEY, Wesley James, *The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox*, PhD Dissertation, Boston University, 1961.
- VICARY, Tim, *Mary Queen of Scots*, OUP, Oxford 2000.
- VITALE, Ermanno, *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Franco Angeli, Milano 1994.
- VON FRIEDEBURG, Robert, "Confusion" around the Magdeburg Confession and the Making of "Revolutionary Early Modern Resistance Theory", «Archiv für Reformationsgeschichte», XCVII, 2006, pp. 307-318.
- ID., *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot 2002.
- VON FRIEDEBURG, Robert (a cura di), *Murder and Monarchy. Regicide in European History 1300-1800*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2004.
- ID., *Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*, Duncker & Humblot, Berlino 2001.
- WALDRON, Jeremy, *Hobbes and the Principle of Publicity*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, 3-4, pp. 447-474.
- WALKER, William *Antiformalism, Antimonarchism, and Republicanism in Milton's "Regidice Tracts"*, «Modern Philology», CVIII, 2011, 4, pp. 507-537.
- ID., *Milton's 'Radicalism' in the Tyrannicide Tracts*, «The European Legacy», XIX, 2014, 3, pp. 287-308.
- WALTER, Gérard (a cura di), *La rivoluzione inglese. 1641-1660*, De Agostini, Novara 1990.
- WALTON, Kristen P., *Catholic Queen, Protestant Patriarchy. Mary Queen of Scots, and the Politics of Gender and Religion*, Palgrave Macmillan, Londra-New York 2007.

WALZER, Michael, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* [ed. originale: Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965], Claudiana, Torino 1996.

ID., *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, Columbia University Press, New York 1993.

ID., *Revolutionary Ideology: the Case of the Marian Exiles*, «American Political Science Review», LVII, 1963, 3, pp. 643-654.

WEBER, Elijah, *Rebels with a Cause: Self-Preservation and Absolute Sovereignty in Hobbes's Leviathan*, «History of Philosophy Quarterly», XXIX, 2012, 3, pp. 227-246.

WEDGWOOD, Cicely Veronica, *A Coffin for King Charles. The Trial and the Execution of Charles I*, Macmillan, New York 1964.

EAD., *European Reaction to the Death of Charles I*, in *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, a cura di C. Carter, Random House, New York 1965, pp. 401-419.

EAD., *Oliver Cromwell*, Duckworth, Londra 1973

WESTON, Corinne, *Beginnings of the Classical Theory of the English Constitution*, «Proceedings of the American Philosophical Society», C, 1956, 2, pp. 133-144.

EAD., *English Constitutional Doctrines from the Fifteenth Century to the Seventeenth. The Theory of Mixed Monarchy under Charles I and After*, «English Historical Review», LXXV, 1960, 296, pp. 426-443.

WHITELOCK, Anna, *Mary Tudor. England's First Queen*, Bloomsbury, Londra 2010.

WHITFORD, David M., *From Speyer to Magdeburg: the Development and Maturation of a Hybrid Theory of Resistance to Tyranny*, «Archiv für Reformationsgeschichte», XCVI, 2005, pp. 57-80.

ID., *The Right of Resistance in the Theology of Martin Luther; with Specific Reference to the Magdeburg Confession of 1550*, PhD Dissertation, Boston University, 1999.

WILCHER, Robert, *Trial and Martyrdom: September 1647—January 1649*, in ID., *The Writing of Royalism, 1628-1660*, CUP, Cambridge 2001, pp. 277-286.

ID., *What was the King's Book for? The Evolution of Eikon Basilike*, in «The Yearbook of the English Studies», XXI, 1991, pp. 218-228.

WITTE, John, *Rights, Resistance and Revolution in the Western Tradition: Early Protestant Foundations*, «Law and History Review», XXVI, 2008, 3, pp. 545-570.

ID., *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, CUP, Cambridge 2007.

WOLFE, Don, *Hobbes and Milton: a Contrast in Social Temper*, «Studies in Philology», LXI, 1944, 3, pp. 410-426.

ID., *Milton and his England*, Princeton University Press, Princeton 1971.

ID., *Milton in the Puritan Revolution*, Cohen and West, Londra 1963.

ID., *Milton's Conception of the Ruler*, «Studies in Philology», XXXIII, 1936, 2, pp. 253-272.

WOLLMAN, David, *The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics*, «Sixteenth Century Journal», XIII, 1982, 4, pp. 29-41.

- WOOLRYCH, Austin, *Britain in Revolution. 1625-1660*, OUP, Oxford 2002.
- ID., *England without a King. 1649-60*, Routledge, Londra-New York 1983.
- WOOTTON, David, *From Rebellion to Revolution: the Crisis of the Winter of 1642/3 and the Origins of Civil War Radicalism*, «English Historical Review», CV, 1990, 416, pp. 654-669.
- WORDEN, Blair, *Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, CUP, Cambridge 1990, pp. 225-246.
- ID., *The English Civil Wars. 1640-1660*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 2009.
- ID., *The Rump Parliament*, CUP, Cambridge 1974.
- WORDSWORTH, Christopher, *Documentary Supplement to 'Who Wrote Eikon Basilike?'*, John Murray, Londra 1825.
- ID., *Who wrote Eikon Basilike? Considered and Answered in two Letters*, John Murray, Londra 1824.
- WORMALD, Jenny, *Buchanan, George*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», OUP, Oxford 1996, vol. I, pp. 224-225.
- EAD., *Knox, John*, «Oxford Encyclopedia of the Reformation», OUP, Oxford 1996, vol. II, pp. 380-381.
- EAD., *Resistance and Regicide in Sixteenth-Century Scotland: the Execution of Mary Queen of Scots*, «Majestas», I, 1993, 1, pp. 67-87.
- WRIGHT, Jonathan, *Marian Exiles and the Legitimacy of Flight from Persecution*, «Journal of Ecclesiastical History», LII, 2001, 2, pp. 220-243.
- YOKSAS, Adam, *Strategy as Enough: Statesmanship as the Peacemaker in Hobbes's Behemoth*, «History of Political Thought», XXXIV, 2013, 2, pp. 225-251.
- ZALLER, Robert, *Breaking the Vessels: the Desacralization of Monarchy in Early Modern England*, «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, 3, pp. 757-778.
- ID., *The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought*, «Journal of the History of Ideas», LIV, 1993, 4, pp. 585-610.
- ZANCARINI, Jean Claude (a cura di), *Le droit de résistance. XIIe-XXe siècle*, ENS, Fontenay-aux-Roses 1999.
- ZARKA, Yves Charles, *Droit de résistance et droit penal chez Hobbes*, in *Hobbes oggi*, Atti del Convegno Internazionale (Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988), a cura di A. Napoli e G. Canziani, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 177-196.
- ID., *Hobbes et la pensée politique moderne*, puf, Parigi 1995.
- ID., *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*, Vrin, Parigi 1987.
- ID., *La mutazione del diritto di resistenza in Grozio e Hobbes. Dal diritto collettivo del popolo al diritto dell'individuo*, «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, 3, pp. 543-556.
- ZARKA, Yves Charles (a cura di), *Hobbes et le libéralisme*, Mimesis, Parigi 2016.
- ID., *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Vrin, Parigi 1992.
- ID., *Monarchie et République au XVIIème siècle*, puf, Parigi 2007.

ZAROV, Herbert, *Milton and the Rhetoric of Rebellion*, «Milton Quarterly», VII, 1973, 2, pp. 47-50.

ZEEVELD, Gordon, *Foundations of Tudor Policy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1948.

ZWIERLEIN, Cornel, *L'importance de la Confessio de Magdeburg (1550) pour le calvinisme: un mythe historiographique?*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXVII, 2005, 1, pp. 27-46.





## RINGRAZIAMENTI

Giunta alla fine di questo lavoro, vorrei cogliere l'occasione per ringraziare tutti coloro che mi hanno accompagnato in questo lungo e intenso percorso tra Pisa e Parigi. Sono profondamente grata ai miei supervisori. Ringrazio il professor Michele Ciliberto che da molti anni segue con pazienza i miei studi e incoraggia le mie ricerche alla Scuola Normale Superiore. Ringrazio il professor Yves Charles Zarka per avermi accolta con gioia nella sua équipe PHILÉPOL e per avermi guidato e stimolato nel mio lavoro di ricerca e nella redazione della tesi. Sono grata anche al professor John Dunn, con cui ho avuto modo di confrontarmi su temi politici e sugli argomenti di questa tesi di dottorato; dai suoi suggerimenti ho sempre tratto profonda ispirazione. Ringrazio il professor Paolo Cristofolini, con cui condivido molti interessi filosofici, per le nostre lunghe discussioni su diversi temi della storia della filosofia moderna. Sono grata a Marie Odile Volpoët che, con il suo entusiasmo, mi ha insegnato il francese senza che me ne accorgessi. A Julia Grayson vanno i miei sentiti ringraziamenti per il suo aiuto con l'inglese e per avermi insegnato che la determinazione non ha limiti.

In tutti questi anni Pisa e la Scuola Normale sono state la mia casa, il mio rifugio, la mia seconda famiglia. Ringrazio quindi tutti coloro che, a vario titolo e in misura diversa, mi hanno accompagnata in questo percorso di studio e di vita. Un grazie a Maria Teresa e Giancarlo e a tutta la famiglia dell'Ufficio Orientamento della Scuola Normale, perché ci sono stati non solo per consigliarmi e supportarmi, ma anche per darmi una scossa ogni volta che ne avessi bisogno. Tantissime sono le persone che ho avuto la fortuna di incontrare in questi anni e molte quelle con cui ho avuto il piacere di condividere esperienze e frammenti di vita. Sarebbe impossibile racchiuderle tutte qui in un elenco né, credo, sia questo il senso dei miei ringraziamenti. A tutti voi non posso che dire grazie per esserci stati e per continuare ad esserci. Desidero almeno menzionare le persone che mi hanno aiutata e sostenuta durante la preparazione di questo lavoro. Un grazie di cuore a Francesco, con cui ho avuto modo di discutere vari punti di questo lavoro, per i suoi consigli e il suo continuo sostegno; un grazie speciale a Edoardo che, con disponibilità infinita, mi ha aiutata con le traduzioni. Un grazie a Emilio che mi ha consigliato su molte piccole ma importanti questioni per la redazione della tesi; un grazie speciale ad Andrea per avermi supportato durante gli anni di dottorato e per offrirmi sempre spunti per farmi ragionare. Ringrazio Luca per aver avuto la pazienza e l'energia di leggere tutto il lavoro e per avermi dato giudizi sempre onesti; grazie a Lorenzo con cui ho condiviso gioie e dolori dell'esperienza di co-tutela. Sono grata a Giacomo per avermi sostenuta nei momenti di difficoltà e per avermi stimolato a guardare sempre il lato positivo. Ringrazio, inoltre, tutta l'équipe PHILÉPOL di Paris Descartes, che mi ha accolta con calore e mi ha fatta sentire parte di una grande famiglia. Un grazie speciale a Liang, Maira, Xavier, Jeremy, Celia, Bahar e Avishag. Un grazie di cuore a Eleonora e Andrea, i miei insostituibili amici italiani.

Da sempre la mia famiglia mi sostiene nel mio percorso di vita e mi protegge con il suo abbraccio e il suo affetto. Un grazie di cuore va a mamma, papà, Chicca, nonna e a tutti voi che rendete speciale il mio viaggio. Un dolce grazie ad Andre che sopporta con pazienza, coraggio e amore i miei tormenti e le mie contraddizioni. Anche se viaggio da sola, senza di voi non solo questa tesi, ma la mia vita non sarebbe la stessa.

Dedico questo lavoro a mio nonno Federico, la persona che più di tutte ha avuto il merito di farmi vedere il mondo attraverso gli occhi di una bambina e che mi ha insegnato, probabilmente senza accorgersene, che vale sempre la pena guardare oltre le maschere.

